Hommes & Migrations

Diasporas caribéennes

N° 1237 - Mai-juin 2002

Des citoyens à part entière, ou entièrement à part ?

Au vu de leur situation politique, culturelle et sociale dans l'Hexagone, force est de constater qu'il y a du vrai dans le mot d'Aimé Césaire : *"citoyens à part entière"*, les Antillais sont aussi et malheureusement des *"citoyens entièrement à part"*. En effet, dans l'inconscient de bon nombre de métropolitains, les immigrés – au sens précis du terme – en provenance des Dom-Tom ne sont "pas-tout-à-fait-français". On pourrait dire d'eux qu'ils sont dans la société métropolitaine non pas des "étranges étrangers" – personne ne leur conteste sérieusement leur qualité de français – mais à tout le moins des "étranges Français". Et cette confusion concerne aussi leurs enfants nés dans les brumes franciliennes, qui ne sont par conséquent ni étrangers ni même "immigrés". C'est cette particularité qui rend la quête d'identité des Antillais de métropole si paradoxale : chacun à sa manière, Claude-Valentin Marie, Michel Giraud et Dolorès Pourette soulignent dans ce dossier à quel point il est difficile d'être "antillais en dehors des Antilles".

À ceux qui penseraient que la possession ou l'obtention de la nationalité est l'alpha et l'omega de l'intégration, l'exemple des Antillais, citoyens français et victimes de discriminations, montre qu'il n'en est rien.

L'assimilation inconsciente entre immigrés et étrangers se retrouve également dans les discriminations dont souffrent les uns et les autres. Leurs conditions de vie dans nos banlieues, leur accès – ou plus souvent leur non-accès – au marché du travail, ainsi que le regard que porte sur eux la société globale, font que les enfants d'Antillais nés dans l'Hexagone, les Français d'origine étrangère et les étrangers sont bel et bien dans la même galère…

Pourtant, ce sort partagé n'est pas si souvent synonyme de solidarités effectives : les Antillais ne veulent pas être confondus avec les Africains et ils ont souvent à cœur de se distinguer de tous les "autres" immigrés, de leurs revendications et de leurs aspirations. Mais le racisme "au front bas", lui, ne fait pas la différence entre la carte d'identité et le permis de séjour, et les stigmatisations, la "racialisation" des minorités, les préjugés et les discriminations de toutes sortes se conjuguent pour laisser des populations entières à la porte de l'eldorado. La démonstration est d'autant plus parlante qu'elle vaut aussi, *mutatis mutandis*, pour les citoyens américains que sont les Portoricains des États-Unis ou pour les *Black British* outre-Manche.

Philippe Dewitte

DOSSIER COORDONNÉ PAR JAMES COHEN

Diasporas caribéennes

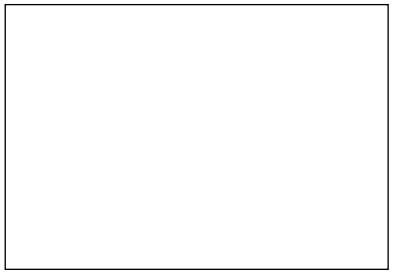
► Des citoyens à part entière, ou entièrement à part ? 1
Philippe Dewitte
Les enfants d'Antillais nés dans l'Hexagone et les Français d'origine étrangère sont bel et bien dans la même galère...

► Entre Caraïbes et métropoles : parcours diasporiques et citoyennetés 6
James Cohen
Les Caribéens entretiennent des relations très variées avec leurs îles d'origine et avec leurs sociétés d'accueil. Et la place donnée par les métropoles à ces citoyens à part est tout aussi diversifiée.

► L'évolution au XX^{e} siècle du système démographique et migratoire caribéen 13
Hervé Domenach
Dans la Caraïbe, 37,5 millions d'individus sont disséminés sur une centaine d'îles. Leurs nombreuses migrations, au sein du bassin comme vers les pays métropolitains, sont le produit de plus de trois cents ans d'histoire commune.

► Les Antillais en France : une nouvelle donne 26
Claude-Valentin Marie
Les départs des Antillais vers la métropole tendent à se stabiliser et la migration de travail se transforme en migration de peuplement : cet enracinement transforme leurs relations avec la France et suscite de nouvelles quêtes d'identité.

► Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne : les leçons des expériences migratoires antillaises 40
Michel Giraud
Citoyens français, les Antillais résidant en métropole vivent d'autant plus douloureusement les discriminations qu'ils subissent. Par ailleurs, aux Antilles, les migrants venus d'îles plus pauvres doivent faire face à une forte discrimination.



© Joël F. Volson/IM' média.

► Pourquoi les migrants guadeloupéens veulent-ils être inhumés dans leur île ? 54
Dolorès Pourette
En se faisant inhumer dans leur île, les Guadeloupéens de l'Hexagone entendent se réapproprier leur terre d'origine.

► Présence antillaise au Royaume-Uni 62
Christine Chivallon
Les migrants issus des Antilles britanniques forment une communauté importante au Royaume-Uni. Ils subissent des ségrégations à l'emploi et au logement qui les excluent des circuits économiques.

En couverture, *Original Black Man* (collage, toile sur papier craft, acrylic et aérosol, 35 x 45 cm, 1999) par Shuck, artiste guadeloupéen né à Pointe-à-Pitre et résidant à Paris • http://mapage.noos.fr/shuck/ • Photo Seka.

► Familles caribéennes en Grande-Bretagne 70
Harry Goulbourne

La Grande-Bretagne a écarté le dogme de l'intégration dans le discours public, et les *"West Indians"*, colonisés hier, membres du Commonwealth aujourd'hui, symbolisent la diversité culturelle du Royaume.

► Diaspora et incorporation : présences publiques des Caribéens aux États-Unis 82
James Cohen

Les Antillais des USA viennent de toute la Caraïbe. Cette diaspora hybride, elle-même issue des diasporas qui ont peuplé les îles à l'époque coloniale, est culturellement influente et s'implique dans les institutions.

► La problématique intégration des Portoricains aux États-Unis 91
Ramón Grosfoguel

Bien que citoyens du pays d'accueil, et malgré la constitution de réseaux de solidarité, les Portoricains ont dû affronter une situation sociale et économique difficile, ainsi que l'hostilité d'une partie de l'opinion publique.

► Origines et devenir de la notion d'"exception cubaine" dans la politique migratoire américaine 101
Michel Forteaux

Attirés aux USA pour vider l'île de ses cerveaux et fomenter la contre-révolution, les Cubains bénéficient d'un régime de faveur. Mais depuis la fin de la guerre froide, leur image positive de "réfugiés politiques" s'est peu à peu ternie.

► New York et les avatars de l'identité latino 110
Agustín Laó-Montes

L'expérience des immigrés hispano-caribéens dans la "ville globale" de New York permet de comprendre comment les différentes façons de se réclamer de la latinité se sont forgées et comment elles continuent d'évoluer.

CHRONIQUES

INITIATIVES

Nantes, Bordeaux et la mémoire de l'esclavage
Stéphane Valognes 119

MUSIQUES

Les Noirs marrons de Guyane
Gaël Planchet avec la collaboration de **Emile Gana** 125

© D.R.

AGAPES

À la racine de la cuisine caribéenne, le manioc
Marin Wagda 133

MÉDIAS

La sociologie est-elle un sport de combat médiatique ?
Mogniss H. Abdallah 139

CINÉMA

Le cheval de vent ; *Fatma* ; *Frontières* ; *Jeunesse dorée* ; *Le prix du pardon* ; *Sangue vivo*
André Videau 144

LIVRES

Le rire orange ; *Sourires de Loup* ; *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale* ; *Le Code noir ou le calvaire de Canaan* ; *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line* ; *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*
James Cohen, Philippe Dewitte, Abdelhafid Hammouche, Mustapha Harzoune, Stéphane Valognes 153

Diasporas caribéen

Basse-Terre, en Guadeloupe, au début du XX^{e} siècle.

nes

C'est l'époque où, aux Antilles,
chaque départ, chaque arrivée
est occasion de liesse.
La foule se presse sur les quais et
le "Transatlantique" est là, majestueux,
qui berce de nouvelles illusions
les candidats à l'émigration.

(D.R.)

Entre Caraïbes et métropoles : parcours diasporiques et citoyennetés

De France, d'Angleterre ou des États-Unis, les Caribéens entretiennent des relations très variées avec leurs îles d'origine. Tout aussi diversifié est leur degré d'implication dans les sociétés d'accueil examinées dans ce dossier. Une ligne de force se dégage toutefois : les liens transnationaux d'une communauté structurée en diaspora. Mais le débat porte avant tout sur la place donnée par les métropoles à ces citoyens à part.

par **James Cohen,** département de Sciences politiques, université de Paris-VIII (Saint-Denis) ; groupe de recherche Histoire des Antilles hispaniques, Institut des hautes études de l'Amérique latine

Voilà quelques siècles déjà que les îles de la Caraïbe se trouvent au carrefour de flux migratoires denses, continus et multidirectionnels. À leurs débuts, au XVI^e siècle, ces mises en mouvement de populations très diverses étaient étroitement liées aux premières dynamiques de la mondialisation (avant la lettre !) du système capitaliste. Les îles ont été peuplées par des groupes non indigènes que l'on peut qualifier de "diasporas" au sens large : colons des différentes métropoles (Espagne, Angleterre, France, Pays-Bas, etc.), esclaves africains, et plus tard travailleurs immigrés de diverses provenances – les indigènes n'ayant pu survivre au brutal système de mise au travail des premiers conquérants européens. Le sociodémographe Hervé Domenach montre, dans l'article qui ouvre ce dossier (*p. 13*), comment, à des époques successives, se sont mis en place de véritables "systèmes migratoires" reflétant à chaque étape l'état des relations entre îles et métropoles.

Depuis le début du XX^e siècle, les populations fondatrices de la Caraïbe moderne se redispersent de par le monde, et tout particulièrement dans les métropoles ou ex-métropoles coloniales. Pour Stuart Hall(1), important penseur des mutations sociales et culturelles du monde contemporain, et lui-même originaire de la Jamaïque, cet effet de "rediasporisation" confère une importance paradigmatique à la Caraïbe, la plaçant au cœur d'une révolution dans notre manière de penser les identités, les solidarités ethniques et culturelles, ainsi que les imaginaires collectifs.

La notion de diaspora a été longtemps réservée aux cas des peuples dispersés par un désastre fondateur (guerre, persécution, massacre, etc.). Mais en suivant l'usage de Stuart Hall ou de Paul Gilroy(2), on peut employer le terme dans un sens plus large qui permet d'y inclure aussi les populations africaines amalgamées par le commerce d'esclaves, les colons fondateurs d'empires, ainsi que les travailleurs immi-

1)-Un excellent recueil de travaux de et sur Stuart Hall se trouve dans *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, ed. David Morley and Kuan-Hsing Chen, Routledge, 1996.

2)- Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, University of Chicago Press, 1987 ; et *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, 1993.

grés (et leurs descendants), dès lors que, d'une manière ou d'une autre, ils maintiennent des liens avec un pays d'origine, y compris par le biais des pratiques culturelles transnationales, voire par l'évocation d'une appartenance plus lointaine et indirecte à l'Afrique…

Les groupes caribéens dont il sera question dans les pages qui suivent présentent les formes les plus variées d'interaction avec leur pays d'origine, et manifestent des degrés de cohésion très divers dans les sociétés métropolitaines. Si les "modèles d'intégration" en vigueur y conditionnent puissamment les dynamiques d'incorporation, le statut politique des pays d'origine vis-à-vis des métropoles constitue un autre facteur de différence : les ressortissants des pays non indépendants possèdent la citoyenneté métropolitaine, ce qui ne constitue pas – nous le verrons – une panacée pour l'intégration, mais ouvre l'accès à certains droits dont les immigrés étrangers ne bénéficient pas.

En dépit de ces différences de parcours, on peut dire que les Caribéens des pays métropolitains connaissent une situation commune à plusieurs égards :

• ils représentent, dans presque tous les cas, des migrations démographiquement importantes et une fraction significative de la population de leur pays d'origine. Par exemple, il y a aujourd'hui quatre millions de résidents à Porto Rico, et presque autant aux États-Unis ; plus d'un million de Dominicains y vivent également, sur une population nationale de huit ou neuf millions, etc. Idem pour les Haïtiens, qui se réfèrent à la population émigrée comme étant le "dixième département" du pays[3]. Quant à la population antillaise en France métropolitaine, elle constitue véritablement, en termes démographiques, une "troisième île"[4].

3)- Cf. Michel S. Laguerre, *Diasporic Citizenship: Haitian Americans in Transnational America*, Saint Martin's Press, 1998, pp. 162-164.

4)- C'est le sous-titre d'un ouvrage d'Alain Anselin : *L'émigration antillaise en France. La troisième île*, Karthala, Paris, 1990.

Diasporas visibles, diasporas discrètes

• Comme beaucoup d'autres groupes de migrants, les Caribéens en métropole connaissent des parcours sociaux bifurqués. À cet égard, le cas des Cubains est souvent examiné à part, en raison des circonstances très particulières de leur émigration en masse vers les États-Unis à partir de 1960 : révolution castriste, exil des couches aisées, aides exceptionnelles fournies à ces exilés par les autorités étatsuniennes pour faciliter leur installation. Mais cet exceptionnalisme socio-démographique et politique cubain est en train de s'estomper, comme le suggère Michel Forteaux (*p. 101*), qui montre bien l'importance centrale des considérations stratégiques dans les décisions prises.

• En dépit des droits dont ils peuvent bénéficier lorsqu'ils sont citoyens des pays métropolitains, les Caribéens affrontent presque toujours des pratiques discriminatoires et des formes ouvertes ou banalisées de racisme.

• Entre la Caraïbe et les métropoles se multiplient de nos jours les

réseaux transnationaux de migrants. Il s'agit non seulement des cercles familiaux, mais aussi des liens associatifs (souvent noués par municipalité d'origine), commerciaux, financiers, et politiques. Si ces réseaux concernent tous les pays de la Caraïbe, une distinction s'impose toutefois entre États souverains et territoires qui relèvent politiquement de leur métropole. Pour ces derniers, avant même de parler de réseaux transnationaux, il faudrait d'abord interroger le statut de la "nation", car ces groupes n'articulent pas leurs identifications collectives de la même façon que les citoyens des États reconnus comme souverains depuis un siècle ou deux (même quand il s'agit de souverainetés limitées, circonscrites notamment par les intérêts économiques et stratégiques nord-américains – cas de figure fréquent dans la Caraïbe).

© The Justo A. Martí coll. – cf. p. 117.

Le *Teatro Puerto Rico* et ses spectacles de variétés, à New York en 1955.

• Entre plusieurs pays de la Caraïbe et les métropoles se sont forgés des liens "diasporiques" d'un autre type, qui se nouent autour d'affinités culturelles communes : on pense aux musiques "afro-caribéennes", "latines", "afro-latines", aux carnavals, voire à la référence à l'Afrique comme source culturelle. De tels phénomènes mettent en relief le caractère transnational, labile et "hybride" des pratiques culturelles en question. À cette thèse, l'anthropologue Dolorès Pourette (*p. 54*) vient apporter une nuance intéressante, en soutenant que l'attachement des Antillais vivant en métropole à leur terre d'origine relève davantage d'une conception de l'identité comme "racine", que de l'"identité-relation", diasporique et hybride, dont parle le poète-philosophe martiniquais Édouard Glissant.

En examinant les formes et les modalités de l'engagement citoyen des Caribéens en métropole, les auteurs du dossier font apparaître un clivage notable entre deux sortes de situations : celle où ils deviennent des acteurs visibles dans la vie publique, et celle où leur visibilité est très limitée. Autant aux États-Unis on peut mettre en évidence le rayonnement culturel et politique des Portoricains et d'autres groupes, autant en France métropolitaine les Antillais restent, globalement, en deçà d'une citoyenneté active, publique et informée par des projets. L'exemple des Caribéens d'Angleterre apparaît comme un cas intermédiaire.

Comment expliquer ces différences ? À l'évidence, les systèmes d'intégration en vigueur dans les pays métropolitains jouent un rôle important. Aux États-Unis, on sait que beaucoup de groupes immigrés ont recours à des formes d'auto-organisation communautaire, dans un contexte d'ethnicisation et de racialisation ambiante des rapports sociaux, si bien que la voie de l'intégration passe souvent par une certaine affirmation publique et politique de la solidarité communautaire. En France, en revanche, on sait que les syndicats et les politiques découragent toute tentative de particulariser les enjeux en fonction des origines des uns et des autres ; c'est ainsi que le cadre associatif, comme le souligne Michel Giraud (*p. 40*), est devenu un espace privilégié des affirmations communautaires, sans toujours embrasser la sphère politique.

En quoi consiste le "nous" antillais en France ?

Les impasses et les frustrations que connaissent de nombreux originaires des Antilles en métropole ne sont pas seulement liées, nous suggère Claude-Valentin Marie (*p. 26*), aux stigmatisations racistes et aux aléas de l'insertion socio-économique, mais aussi – conséquence de décennies accumulées de marginalisation relative ? – à ce qu'il n'hésite pas à définir comme une préoccupante incapacité des Antillais eux-mêmes à avoir *"prise sur leur destin"*.

En quoi pourrait – ou devrait – consister le "nous" antillais ? Si Michel Giraud dresse, comme Claude-Valentin Marie, un tableau assez sombre de la situation des Antillais en métropole, notamment en raison des stigmatisations racistes qui tendent à les définir comme des étrangers, il met également en évidence leur tendance à délaisser les engagements syndicaux et politiques d'autrefois pour se tourner davantage, dans le cadre associatif précisément, vers une affirmation plus *"communautaire"*, voire *"ethnicitaire"*, d'une *"identité emblématique"* et vers la célébration d'un *"patrimoine culturel propre"*. Tout en comprenant les raisons, qu'il juge souvent légitimes, de cette volonté d'affirmation identitaire, il met en garde contre des glissements pouvant les conduire à des attitudes par trop particularistes, voire intolérantes, notamment vis-à-vis des immigrés étrangers, tout en

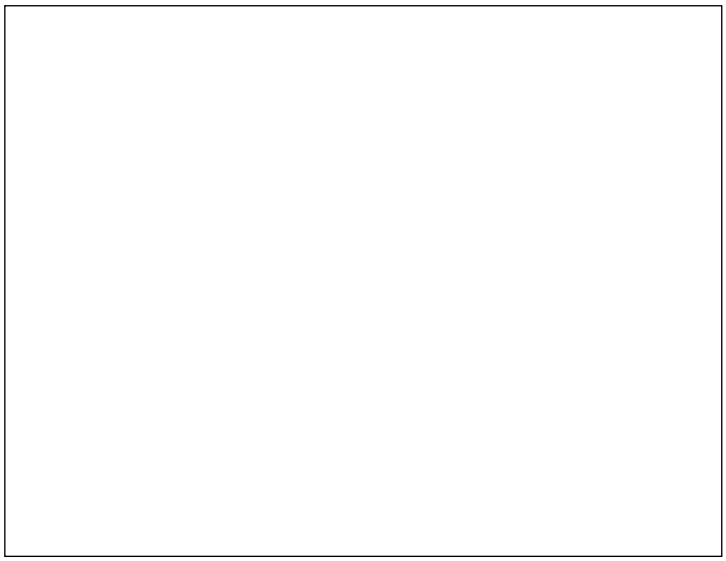
confortant le relatif retrait des Antillais par rapport aux multiples formes d'engagement démocratique qui seraient pourtant à leur portée en tant que citoyens français.

Plus indirectement, Stéphane Valognes (*chronique Initiatives, p. 119*) contribue au même débat, en montrant comment les mobilisations autour la mémoire publique de l'esclavage se concrétisent dans des décisions en matière d'aménagement urbain en France métropolitaine. Ainsi, à l'époque du cent cinquantième anniversaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises – 1848-1998 –, plusieurs groupes d'Antillais étaient actifs dans de tels mouvements. Il soulève la question, éminemment interculturelle, de la manière dont ce lourd héritage historique est assumé par les villes françaises qui ont joué un rôle de premier plan dans l'économie de l'esclavage.

Quel statut pour les "minorités" issues des ex-colonies ?

Les conditions d'exercice de la citoyenneté ne sont pas les mêmes en Grande-Bretagne qu'en France, comme le montre bien Christine Chivallon (*p. 62)*. Elle met en relief l'usage au Royaume-Uni des catégories ethnoraciales dans le recensement – catégories retenues pour de bonnes raisons, liées à la lutte contre la discrimination, mais qui s'inspirent néanmoins d'une version très racialisée du monde, héritée du colonialisme. Elle met également en évidence l'existence de plusieurs statuts en matière de citoyenneté et de nationalité pour les ex-sujets coloniaux. Elle souligne enfin le rôle de la philosophie publique, qui met en avant la notion de multiculturalisme et prétend mobiliser l'État dans la défense de l'égalité des droits des "minorités raciales". Mais Christine Chivallon souligne surtout les stigmatisations et les ségrégations qui ont empêché de nombreux Caribéens d'affronter avec succès des problèmes chroniques de sous-emploi, d'échec scolaire, etc. Dans son portrait, ils sont loin d'être *"crispés sur de quelconques orientations communautaires"* et seraient même plutôt enclins à tous les métissages ; seulement, leurs mobilisations s'avèrent difficiles car *"l'activisme politique ne relève pas* [chez eux] *d'une organisation structurée et stable"*. Les Caribéens britanniques semblent, pour tout dire, quelque peu invisibles sur la scène publique, même si certains d'entre eux sont des intellectuels de renom, comme Stuart Hall et Paul Gilroy.

Tout en confirmant cette analyse du cadre institutionnel britannique, le sociologue Harry Goulbourne (*p. 70*) met plutôt l'accent sur certaines formes de dynamisme présentes dans la population caribéenne : engagement dans des réseaux transnationaux, activités culturelles diverses relevant de la "diaspora noire du monde Atlantique", et mobilisations pour le respect des droits dont les "minorités" sont cen-



© E. Morere/IM'média.

Le carnaval de Notting Hill, à Londres. La population caribéenne fait l'objet d'attentions particulières des autorités, dans un esprit d'ouverture "multiculturelle", au risque parfois de les enfermer dans des schémas culturels un peu figés et stéréotypés.

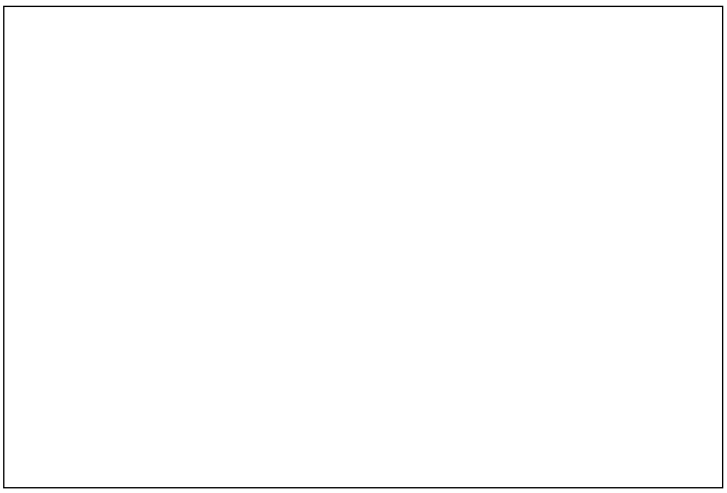
sées bénéficier en tant que citoyens. La population caribéenne fait l'objet d'attentions particulières des autorités, lesquelles, dans un esprit d'ouverture "multiculturelle", cherchent à relier ses problèmes d'intégration socio-économiques à la structure des familles caribéennes elles-mêmes, au prix parfois de les enfermer dans des schémas culturels un peu figés et stéréotypés. Les mobilisations dont Harry Goulbourne fait mention se constituent surtout en réaction à des événements dramatiques : meurtres racistes, brutalités policières, etc. Mais il est question aussi, ailleurs dans son importante œuvre, d'une visibilité non négligeable des "minorités" dans les partis politiques et les appareils syndicaux britanniques(5).

5)- Cf. Harry Goulbourne, *Race Relations in Britain since 1945*, éd. Macmillan, 1998, ch. 3.

Diasporas "transnationales"

Des ressortissants de nombreux pays caribéens et latino-américains se rencontrent dans une situation "multi-diasporique" aux États-Unis, et tout particulièrement dans une "ville-monde" comme New York, "bastion" caribéen depuis le XIXe siècle. Le contenu de la citoyenneté des Caribéens dans l'espace nord-américain est aussi divers que les groupes eux-mêmes, qui connaissent différentes formes et rythmes d'incorporation en termes socio-économique, politique, linguistique, culturelle, etc.

Les Portoricains, frappés depuis longtemps par de puissants mécanismes de stigmatisation (*Ramón Grosfoguel, p. 91*), n'en sont pas moins implantés dans la vie syndicale, politique et culturelle à New York et ailleurs. Leur appartenance assumée au système politique étatsunien – ils sont citoyens depuis 1917 – coexiste et se mêle de diverses manières à une conscience "nationalitaire" portoricaine très répan-



© The Justo A. Marti coll. – cf. p. 117.

due, plus culturelle que politique dans sa portée. Sont-ils donc des citoyens marginaux, victimes d'un racisme hérité des schèmes coloniaux d'antan ? Des citoyens actifs des États-Unis ? Des sujets "diasporiques" et "transnationaux" qui annoncent la fin de l'appartenance nationale telle que nous la connaissons ? Tout cela à la fois ?

Quant aux autres peuples caribéens, la forme "diasporique" de leur présence aux États-Unis n'est pas incompatible avec une réelle incorporation dans la vie publique du pays d'accueil, le cas des Dominicains étant le plus éloquent (*James Cohen, p. 82*). Agustín Laó-Montes (*p. 110*) suggère quant à lui que la "latinité" – référence ethnique à contenu très variable – est un vecteur parmi d'autres d'une conscience politique fortement enracinée dans l'histoire des luttes syndicales et politiques de l'espace nord-américain.

Le présent dossier n'a aucune prétention à l'exhaustivité : citant des exemples français, britanniques et nord-américains, il néglige, pour des raisons évidentes d'espace, d'autres pays métropolitains marqués par les "parcours diasporiques" : les Pays-Bas, l'Espagne et le Canada, ainsi que d'autres pays de la Caraïbe au sens large (Guyane, Surinam). Néanmoins il fera avancer à coup sûr un débat, déjà entamé parmi les spécialistes, mais par nature ouvert à tous, sur les formes de citoyenneté – et d'action citoyenne – que les Antillais ou Caribéens peuvent exercer dans les sociétés métropolitaines aujourd'hui. ◄

H&M A PUBLIÉ
► Dossier *Des amériques noires*, n° 1213, mai-juin 1998
► Dossier *Fragments d'Amérique*, n° 1162-1163, février-mars 1993

L'évolution au XX^e siècle du système démographique et migratoire caribéen

Dans la Caraïbe, 37,5 millions d'individus sont disséminés sur une centaine d'îles. Leurs nombreuses migrations, au sein du bassin comme vers leurs métropoles, sont le produit de plus de trois cents ans d'histoire commune. La fin de l'esclavage, la construction du canal de Panama, le déclin de l'économie de plantations allié à une explosion démographique, ainsi qu'une relative liberté de circulation au XX^e siècle, ont encouragé les mouvements migratoires jusqu'au milieu des années quatre-vingt, avant de tendre vers un équilibre encore précaire.*

par **Hervé Domenach,**
démographe, directeur de recherche à l'IRD (Institut de recherche pour le développement), Aix-en-Provence

Les pays de la Caraïbe insulaire ont connu, au cours du XX^e siècle, une conjonction de facteurs défavorables à la stabilisation de leurs populations : la crise profonde de l'économie de plantation, l'explosion démographique, la décolonisation, les besoins en main-d'œuvre des pays industrialisés, puis la révolution des transports aériens et la mobilité croissante des populations, le développement de l'économie "de transferts", la croissance des "populations flottantes" liée aux activités de services touristiques… Longtemps analysé comme un réservoir inépuisable de main-d'œuvre qu'auraient utilisé à volonté les anciennes métropoles coloniales en fonction de leur conjoncture économique, le bassin caraïbe a connu pendant la seconde moitié du siècle des évolutions socio-économiques qui ont considérablement fait évoluer la dynamique des réseaux migratoires intra et extra-Caraïbe, en termes de flux et de stocks de migrants d'une part, et en termes de formes nouvelles de mobilité dans l'espace et dans le temps d'autre part.

En 1700, la population caribéenne insulaire était estimée à 350 000 habitants. Multipliée par six en moins d'un siècle, soit un effectif de 2 millions d'individus environ en 1790, elle connut ensuite une croissance exponentielle : 5,7 millions en 1880, 17 millions en 1950, 30 millions en 1980, 37,5 millions en l'an 2000. Et les projections moyennes conduisent à estimer qu'en 2025, hors phénomènes migratoires particuliers, la population caribéenne pourrait se stabiliser autour de 43 millions d'individus. Concernant plusieurs centaines d'îles, réparties en une trentaine d'entités géopolitiques sur 717 200 kilomètres carrés, les migrations caribéennes sont le produit d'une histoire commune, forgée dans le creuset de l'économie coloniale de plantation.

* Cet article s'inspire, pour la partie historique, de certains éléments de l'ouvrage de Hervé Domenach et Michel Picouet, *La dimension migratoire des Antilles*, éd. Economica, 1992, auquel on peut se reporter pour une analyse détaillée.

Nous analysons succinctement les mécanismes fondateurs du système migratoire caribéen avant le XXe siècle, puis les tendances générales de l'évolution des populations du bassin caraïbe au cours du XXe siècle : les mutations démo-économiques, la transition démographique et l'émigration de masse, l'émergence de la Floride comme nouveau pôle récepteur, le cas atypique du sous-système migratoire haïtien, et enfin le bilan démo-migratoire au tournant du XXIe siècle.

Le système migratoire caribéen avant le XXe siècle

Les grands mouvements migratoires qui ont précédé le XXe siècle se sont successivement structurés à travers la colonisation et le commerce triangulaire, puis avec la liberté de mouvement postesclavagiste qui a largement modifié la donne du marché du travail caribéen de l'époque.

Les premiers immigrants furent les esclaves africains introduits lors de la découverte des îles au début du XVIe siècle, qui furent plus nombreux que les Indiens à Hispaniola et Porto Rico dès 1525. C'est autour de l'île d'Hispaniola (Saint-Domingue et Haïti) que s'organisa d'abord la colonisation, dominée par les Espagnols et fondée sur la découverte et la conquête de l'espace pour la collecte des minerais précieux ; les plantations de canne à sucre et de petites productions de coton et d'épices apparurent ensuite pendant la seconde moitié du siècle, qui s'acheva sur un échec de la colonisation économique et une dépopulation importante des grandes Antilles (Cuba, Hispaniola, Jamaïque, Porto Rico), tandis que se développaient intensivement les flux d'immigration esclavagiste et que les mouvements entre les îles étaient insignifiants à cette époque.

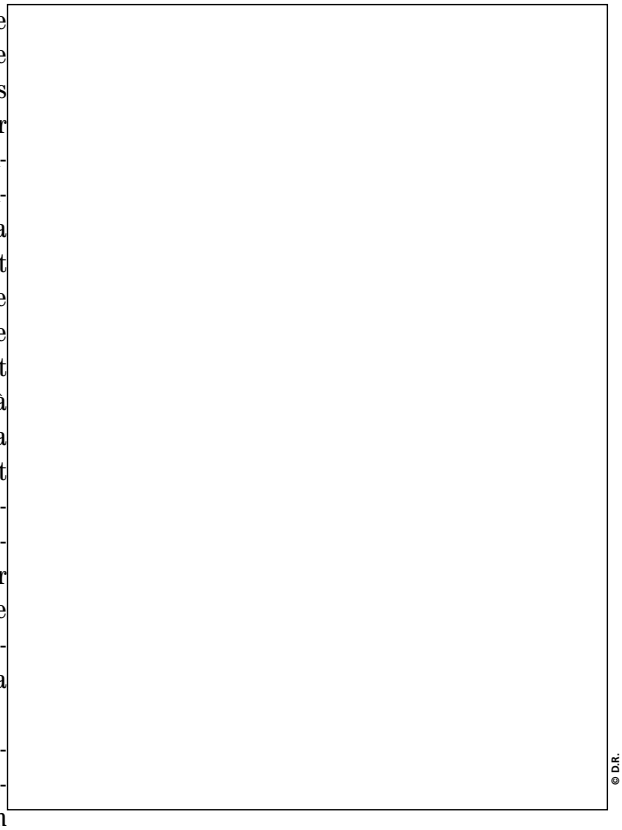
Les esclaves africains introduits lors de la découverte des îles, au début du XVIe siècle, furent plus nombreux que les Indiens à Hispaniola et Porto Rico dès 1525.

Au XVIIe siècle, la migration forcée devint intensive aux fins d'accroissement des stocks de main-d'œuvre esclave, par ailleurs confrontée à une mortalité redoutable en raison des conditions inhumaines infligées pendant le voyage d'acheminement et dans les plantations. Il y eut ainsi 4 à 5 millions d'esclaves importés dans le bassin caraïbe(1) : les Anglais et les Français introduisirent respectivement 1,66 et 1,57 million, les Espagnols 800 000 et les Hollandais 500 000 environ, tandis que le trafic d'esclaves entre les îles, qu'il fut légal ou interlope, était incontestablement très important mais difficile à évaluer.

C'est dans la seconde moitié du XVIIIe siècle que culmine l'économie de plantation, qui connaît alors deux obstacles majeurs : les limites de la production industrialisée dues à la concentration des terres et à l'insuffisance de moyens techniques ; les tensions sociales et la remise en cause du système esclavagiste. À l'exception de Cuba, où la "plantocratie" resta farouchement esclavagiste et réussit à maintenir le commerce des

1)- Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade*, University of Wisconsin Press, Madison, 1969.

esclaves jusqu'en 1868, le Traité de Vienne (1818) – qui stipulait l'arrêt de la traite et le droit de perquisition des navires suspects – marqua le premier tournant dans l'évolution de la main-d'œuvre et de son utilisation dans l'ensemble des Antilles. L'acquisition de la liberté pour les esclaves et donc le droit aux déplacements, avait rendu possible les mouvements entre les îles. Ils se développèrent d'autant plus facilement que bon nombre d'affranchis étaient à la recherche de terres à acquérir que la plupart des petites îles ne pouvaient leur offrir. Les grands planteurs provoquèrent, en mettant en place un système de travailleurs sous contrats pour remplacer la main-d'œuvre esclave, de nouveaux flux d'immigrants en provenance de l'Inde, de l'Afrique, de la Chine et de l'Indonésie.



© D.R.

Femme mulâtre de la Martinique accompagnée de son esclave, 1805.

Vers 1830, apparurent les premiers mouvements migratoires intra-caribéens, qui se transformèrent en flux plus ou moins réguliers dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Le plus important concerna les originaires des Petites Antilles britanniques, vers Trinidad et la Guyana, qui auraient ainsi reçu quelque 19 000 immigrants entre 1835 et 1846, tandis que par la suite (entre 1850 et 1921) la Barbade aurait fourni à ces deux pays 50 000 immigrants à elle seule, et que le nombre de résidents originaires des West Indies à Trinidad passe de 12 106 en 1844 à 24 047 en 1881[2]. On note également les premiers mouvements de coupeurs de canne à sucre en provenance de quelques-unes des petites îles au-Vent : Antigue, Saint-Vincent et Sainte-Lucie, vers la Barbade, et également des mouvements de plusieurs milliers de Dominicains vers le Venezuela ainsi que de Barbadiens vers Sainte-Croix et le Surinam.

Les mutations de la première moitié du XX^{e} siècle

Au tournant du XX^{e} siècle, et à l'exception de Cuba, le développement colonial et l'économie de plantation des îles commencent à montrer des signes de déclin ; à cette époque, la concurrence betteravière européenne, mais aussi nord-américaine, ruina nombre de petits planteurs et privilégia les monocultures d'exportation au pro-

2)- Dawn Marshall, "A History of West Indian Migrations: Overseas Opportunities and Safety Valve Policies", in *The Caribbean Exodus*, ed. Barry B. Levine, éditions Praeger, 1987.

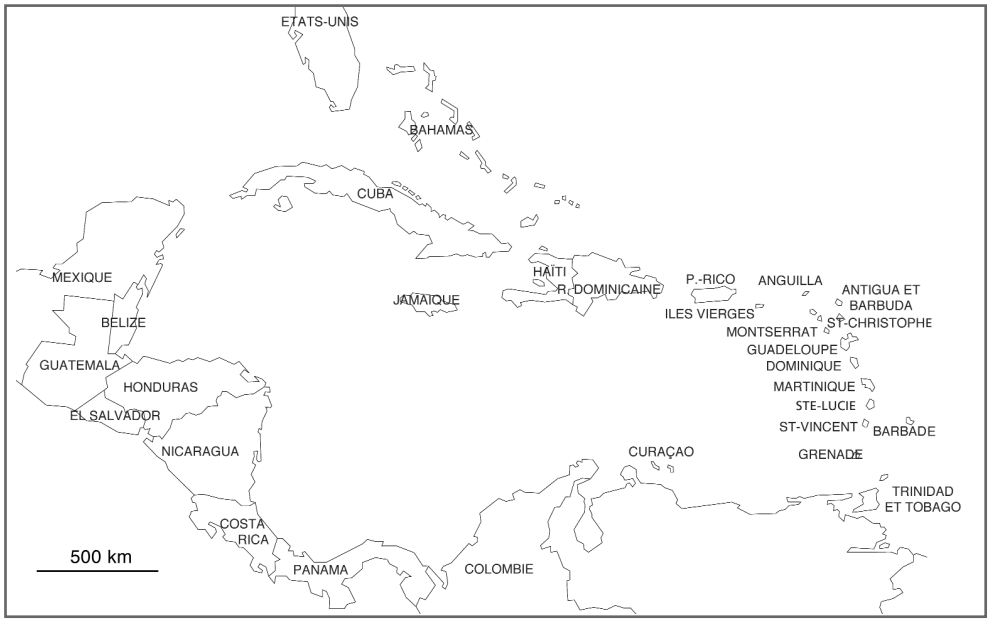
fit des grands propriétaires. Les premières compagnies sucrières nord-américaines investirent en masse, à Cuba et Porto Rico, puis en République dominicaine, mécanisant partiellement le traitement des cannes à sucre. La main-d'œuvre n'étant plus occupée que pendant les cinq à six mois de coupe intensive, cela eut pour effet de développer les premiers flux migratoires à caractère saisonnier et alternant, la majorité des travailleurs retournant dans leur île d'origine une fois la récolte achevée. Selon Eric Williams[3], 217 000 Haïtiens, Jamaïcains et Portoricains allèrent ainsi travailler à Cuba entre 1913 et 1924, tandis que se développaient parallèlement des flux de travailleurs migrants internes aux Petites Antilles. Une partie de cette main-d'œuvre fit progressivement souche, et on estime que 80 000 Haïtiens environ s'installèrent de manière permanente à Cuba dès 1930.

3)- Eric Williams, *L'histoire des Caraïbes, de Christophe Colomb à Fidel Castro,* éditions Présence Africaine, 1975 (1998), 604 p.

Par ailleurs, des milliers de travailleurs caribéens émigrèrent à la fin du XIX[e] siècle pour le chantier du canal de Panama, dont une bonne proportion de migrations alternantes : Roberts[4] estime ainsi qu'il y a eu 24 300 immigrants pendant le mouvement saisonnier de 1883-1884, dont 11 600 retours. À compter de 1904, le percement du canal draina les travailleurs caribéens en grand nombre : il y eut environ 20 000 Barbadiens, 5 500 Martiniquais, et 5 000 autres ouvriers en provenance de toutes les petites Antilles, tandis qu'on estime que plus de 20 000 originaires des Antilles britanniques moururent dans cette entreprise. Parmi les autres déplacements de main-d'œuvre, on peut évoquer : les travailleurs des îles au-Vent partis exploiter les mines d'or des Guyanes vénézuélienne et française à la fin du XIX[e] siècle ; un flux d'immigration aux Bermudes en provenance principalement de Saint-Kitts et Nevis pour la construction et l'utilisation de bassin de cale sèche pour les navires ; l'exploitation du pétrole au Venezuela pendant les premières décennies du XX[e] siècle qui amena environ 10 000 ouvriers entre 1916 à 1930, provenant essentiellement de la Barbade, Trinidad et Curaçao ; la mise en place de raffineries dans les îles néerlandaises qui attira des ouvriers en provenance de Saint-Martin et Saint-Barthelemy d'abord, puis de la majorité des Petites Antilles britanniques ; enfin, dans les deux premières décennies du siècle, environ 10 000 bahaméens sont allés travailler dans les chantiers de construction du bâtiment, secteur en pleine croissance à Miami. Tous ces flux concernaient surtout de jeunes adultes masculins, et se traduisirent par des rapports de masculinité très déséquilibrés : en 1921, on trouvait ainsi 881 hommes pour 1 000 femmes à la Jamaïque, 679 à la Barbade, et 589 à Grenade ; tandis que les pays récepteurs enregistraient des rapports inverses, à l'instar de Cuba par exemple, qui atteignait 1 131 hommes pour 1 000 femmes.

4)- G. Roberts, "The Caribbean Islands", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 316, Philadelphie, 1958.

Par la suite, les mouvements de population dans la région se trouvèrent fortement ralentis par la fin des travaux du canal de Panama,



l'effondrement de l'économie sucrière et la montée du nationalisme dans plusieurs pays qui instaurèrent des politiques de contrôle des immigrants. Les années trente marquèrent ainsi un net repli des sociétés caribéennes sur elles-mêmes, dans un contexte de crise économique et de troubles sociaux profonds, alimentés notamment par les mouvements de retours de travailleurs émigrés massivement désembauchés. Par ailleurs, l'année 1924 marque l'arrêt définitif de l'immigration contractuelle extra-caribéenne à la suite de trois siècles de flux quasiment ininterrompus, et les populations caribéennes connaissent – pour la première fois de leur histoire – une phase de stabilisation et de croissance naturelle sans perturbation. D'autant que les premiers effets de la médecine et des politiques de santé publique font déjà diminuer la mortalité de manière sensible, prémisses de "l'explosion démographique" à venir. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, le fait migratoire caribéen resta marginal dans l'évolution des populations antillaises, tandis que l'émigration extra-caribéenne était alors presque inexistante et de caractère élitiste.

La transition démographique caribéenne et l'émigration de masse

Conséquence de la baisse marquée de la mortalité dans toute la Caraïbe à partir des années vingt, et de l'accession progressive à la modernité, on observe au milieu du siècle un net allongement de la durée de vie moyenne (en Jamaïque par exemple, l'espérance de vie était de 28 ans au début du XIX^{e} siècle, de 36 ans au début du XX^{e}, de

53 ans en 1945 et de 68 ans en 1970). Comme, parallèlement, la natalité se maintenait à des niveaux très élevés (environ 35 naissances annuelles pour 1 000 habitants), les taux d'accroissement naturels passèrent en moyenne de 1 % dans les années vingt, à 2 % dans les années quarante, avant de culminer autour de 3 % à la fin des années cinquante, ce qui signifie un doublement de la population en une vingtaine d'années ! Au début des années cinquante, les mouvements migratoires restent relativement négligeables dans la Caraïbe, tandis que l'explosion démographique en cours n'est pas encore perceptible et que l'éloignement des métropoles coloniales reste un handicap majeur. Mais une décennie plus tard, l'intervention directe des gouvernements des pays européens en pleine croissance industrielle et donc demandeurs de main-d'œuvre, organisa et conforta les flux naissants d'émigration caribéenne, leur donnant une indéniable assise réglementaire et administrative, tandis que, dans les îles, la pression démographique croissante était interprétée comme un phénomène porteur d'une situation sociale et politique explosive.

Le système émigratoire caribéen tend à se stabiliser, connaissant des flux de "réémigration" européens non négligeables, et se tourne largement vers l'Amérique du Nord.

À cette époque, les niveaux de fécondité enregistrés en milieu insulaire étaient élevés, sans pour autant atteindre les maximums observés dans d'autres pays proches (par exemple, le taux de natalité était de 52 ‰ au Venezuela en 1952). Ainsi, la descendance moyenne atteignait, au plus fort de la tendance, entre 5 et 6,5 enfants par femme ! Les générations nouvelles devinrent chaque année plus nombreuses, déterminant un rajeunissement rapide de la population : dans les années soixante, la moitié de la population a moins de vingt ans dans la plupart des îles du bassin caraïbe, et même un peu plus dans le cas de Porto Rico et Cuba ; le nombre des femmes en plein âge de reproduction ne cesse d'augmenter atteignant plus du tiers des effectifs féminins au début des années soixante-dix, époque où la croissance démographique est à son maximum. De fait, vingt ans après, la réalité de la chute de la fécondité n'est plus à nier : sur dix-sept pays caribéens, seuls trois ont encore des niveaux de fécondité élevés (Haïti, République dominicaine et Grenade).

L'économie caribéenne n'ayant pas réussi à se diversifier après le déclin de l'économie de plantation, elle était entrée en crise et les marchés du travail s'étaient trouvés rapidement incapables d'absorber les générations de plus en plus nombreuses issues de cette "explosion démographique". Apparurent alors deux faits majeurs nouveaux :

• l'éloignement des métropoles cesse d'être un handicap insurmontable au développement des flux migratoires.

• Les pays d'accueil prônent une certaine liberté de circulation, d'autant plus facilement qu'au milieu du XX^{e} siècle les immigrants caribéens ne connaissent pas vraiment de discrimination selon la

nationalité, puisqu'ils ne sont pas encore indépendants ou relèvent de nationalités protégées par des accords institutionnels (dans les pays du Commonwealth par exemple).

Émigrations massives jusqu'au milieu des années quatre-vingt

La conjonction de ces facteurs démo-économiques se traduisit par l'émergence de flux d'émigration, extra-caribéenne dorénavant, à destination des métropoles coloniales européennes et de l'Amérique du Nord, qui prirent rapidement une importance considérable. Ce fut notamment le cas des Portoricains aux États-Unis ; des Martiniquais et Guadeloupéens en France ; des Surinamais et originaires des Antilles néerlandaises vers la Hollande ; des Jamaïcains, et dans une moindre mesure des Barbadiens, Trinidadiens et Guyanais, en Angleterre d'abord, puis en Amérique du Nord. S'y ajoutèrent les migrations de type "exode" ou encore "réfugié", telles que celles des Haïtiens à New York et au Québec, ou encore des Cubains aux États-Unis. On évalue généralement l'émigration nette globale de l'ensemble des pays du bassin caraïbe à 4 millions de personnes environ entre 1950 et 1980. Nombre d'îles devinrent des terres d'émigration, qui concernèrent des contingents de plus en plus nombreux tout au long des années soixante et soixante-dix : dans les Antilles françaises (Guadeloupe et Martinique) par exemple, le nombre des départs annuels passa de 1 000 individus par an pour chaque île à la fin des années cinquante, à 5 000 individus environ en 1970. Ces vagues annuelles de départs vers les métropoles coloniales restèrent la règle dans la région Caraïbe jusque vers le milieu des années quatre-vingt, favorisées par le développement considérable des transports aériens, et l'attrait, réel ou mythique, de niveaux de vie supérieurs pour les migrants potentiels.

Pour la décennie quatre-vingt, le solde migratoire global négatif avoisinait un million et demi d'individus ; ce sont évidemment les pays les plus peuplés qui fournirent les plus gros contingents : Haïti, Jamaïque, Porto Rico, Cuba, République dominicaine, Trinidad et Tobago… mais en valeur relative, ce sont en réalité les petits pays qui furent les plus pénalisés. Quelques pays cependant ont enregistré des soldes migratoires positifs, provoqués par un phénomène de "migration par substitution" des flux migratoires intra-caribéens, au cours des dernières décennies… Ce furent, par ordre décroissant : les Bahamas, la Guyane française, les Îles Vierges américaines, Saint-Martin, les îles Caïmans, les Îles Vierges britanniques, les îles Turks et Caïques.

Concernant les migrations intra-caribéennes pendant cette période[5], certains flux migratoires furent ponctuellement provoqués par les gouvernements aux fins d'assistance, de formation ou d'implantation économique ; on peut citer notamment les Barbadiens venus dans l'île voisine

5)- Hervé Domenach, "Les migrations intra-caribéennes", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 2, n° 2, 1986.

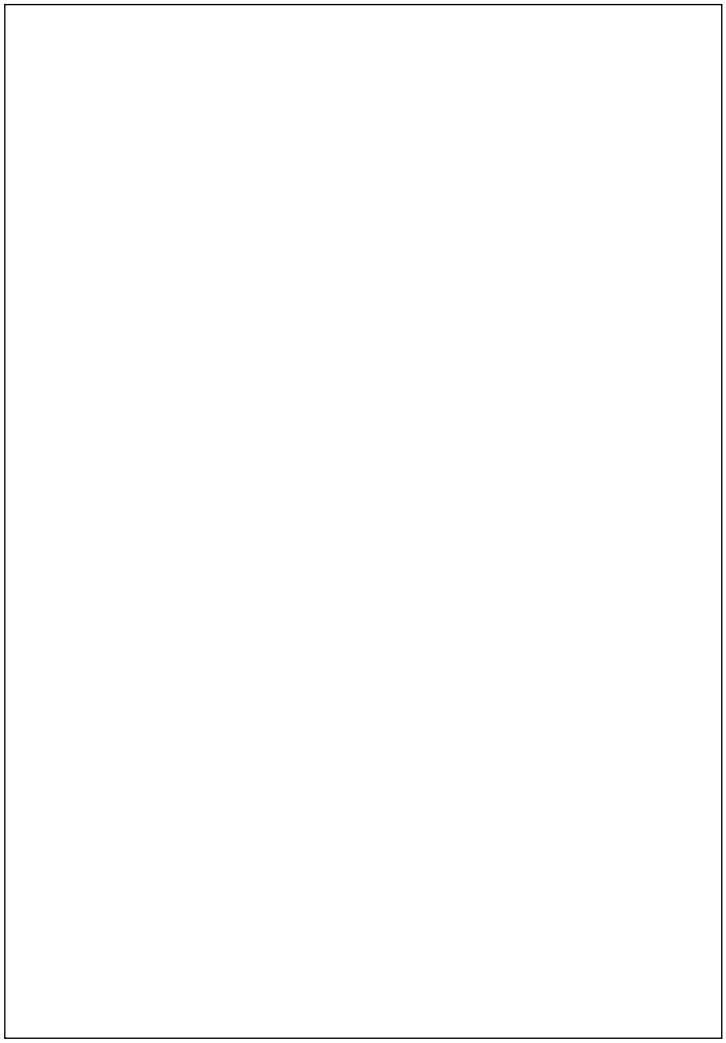
de Saint-Vincent pour l'assistance économique, ou les Cubains venus en Jamaïque dans les années soixante-dix pour la couverture médicale, et à Grenade au début des années quatre-vingt pour une coopération générale. Bien que l'impact réel en termes de migrants permanents soit resté faible, cette forme d'emprise institutionnelle fut néanmoins à la source de nouveaux échanges de population et donc de réseaux migratoires spécifiques.

La Floride, nouveau pôle récepteur à la fin du XX^e siècle

Vers le milieu des années quatre-vingt, le système migratoire caribéen tend d'une part à se stabiliser, connaissant même des flux de "réémigration" européens non négligeables, et d'autre part se tourne largement vers l'Amérique du Nord qui reçoit de forts contingents de migrants, clandestins ou non. Si le Québec attira de nombreux Haïtiens en raison de la pratique de la langue française, c'est l'État de Floride qui s'imposa comme nouveau pôle récepteur, puisqu'on estimait grossièrement, selon les données du *Statistical Yearbook of the immigration and naturalization service*, les immigrants caribéens y résidant à plus de 170 000 personnes au milieu des années quatre-vingt-dix. Il conviendrait d'y ajouter les nombreux contingents d'immigrants portoricains qui ne sont pas comptabilisés en raison de leur nationalité américaine, et les immigrés clandestins.

À l'origine, les communautés cubaines installées à Key West et à Tampa avaient développé une industrie du cigare prospère pendant la première moitié du siècle et amené nombre de travailleurs cubains en raison de la proximité des côtes ; après la révolution cubaine de 1959, les flux furent quasiment arrêtés dans un premier temps, puis devinrent rapidement l'immigration principale en Floride pendant les années soixante-dix, où ils représentaient 42 % de l'immigration légale globale. Avec la décennie quatre-vingt, ce pourcentage n'était plus que de 22 % environ en raison de la très forte immigration latino-américaine[6] : Colombiens et surtout Mexicains par le biais de l'agriculture et des récoltes saisonnières ; Nicaraguayens, jouissant du "*temporary protective status*" voté par le Congrès américain en 1990… et Caribéens (Haïtiens et Jamaïcains essentiellement). Mais il faut aussi évoquer les nombreux migrants en provenance de Saint-Domingue, qui franchissaient les cinq cent cinquante kilomètres qui les séparaient de Porto Rico à travers le dangereux canal de la Mona, contre le vent et le courant, pour tenter de trouver mieux que les trois dollars par journée de travail qu'ils gagnaient chez eux. Or, les autorités frontalières portoricaines estimaient qu'elles n'interceptaient que 25 % des bateaux ; ceux qui réussissaient à passer trouvaient à s'employer informellement comme jardiniers, servantes… et souvent continuaient vers la Floride ou parfois jusqu'à New York.

6)- William J. Serow and S. O'Cain, "Migration and Natural Increase in Florida during the 80's", *Governing Florida*, vol. 2, n° 1, 1992.



© Célia Aubourg.

Haïtienne de Floride. Aujourd'hui, cet État américain s'impose comme une nouvelle terre d'accueil pour les migrations caribéennes.

Le cas des Portoricains émigrés aux États-Unis, et plus particulièrement dans l'État de New York, mérite une attention particulière : d'environ moins 24 ‰ dans les années cinquante, le taux d'émigration a chuté à 3 et 4 pour mille dans les années soixante et soixante-dix, devenant ensuite positif (+ 1,9 ‰) dans les années quatre-vingt, puis à nouveau négatif en 2000 (- 2,1 ‰). Il faut noter que c'est le seul pays du bassin caraïbe à avoir connu une migration-retour aussi intense et aussi précoce.

Le sous-système migratoire des Haïtiens : une situation atypique

Dans le contexte de la région Caraïbe, la migration des Haïtiens vers l'étranger présente des aspects que l'on peut qualifier d'atypiques :

• c'est une émigration récente, sans référents historiques, dont on peut situer le réel démarrage à la fin des années soixante-dix, à la différence de l'émigration des autres Antilles commencée à partir des années cinquante.

Indicateurs démographiques des pays du bassin caraïbe en 2000

	Population totale (milliers)	Espérance de vie	Indice synth. de fécondité (Nbre d'enfants)	0-14 ans (%)	15-64 ans (%)	65 ans et + (%)	Natalité (‰)	Mortalité (‰)	Accroissement naturel (‰)	Accroissement annuel (‰)	Taux de migration nette (‰)
Antilles néerl.	212	74,9	2,1	25,2	67	7,8	16,5	6,4	10,1	9,7	-0,4
Antigua & Barbuda	67	70,7	2,4	28	67,1	4,9	19,5	5,9	13,6	7,4	-6,2
Aruba	71	79	1,8	21,3	68,6	10,2	12,7	6,2	6,5	6,4	-0,1
Bahamas	298	70,5	2,3	29,4	64,5	6,1	19,1	7,1	12	9,3	-2,7
Barbade	275	73,2	1,6	21,7	69,4	8,9	13,5	8,5	5	4,6	-0,4
Caïmans (îles)	36	79	2,1	22,2	69,7	8	13,8	5,1	8,7	21,1	12,4
Cuba	11 184	76,4	1,6	21	69,1	9,9	12,4	7,3	5,1	3,7	-1,4
Dominique	71	73,6	2	28,7	63,5	7,8	17,8	7,2	10,6	-9,8	-20,4
Grenade	89	64,5	2,5	37,1	59	3,9	23,1	7,8	15,3	-0,6	-15,9
Guadeloupe	431	77,2	1,9	25	66,2	8,8	16,9	6	10,9	10,7	-0,2
Haïti	6 965	49,4	4,4	40,3	55,5	4,2	31,7	15	16,7	14	-2,7
Jamaïque	2 665	75,4	2,1	29,7	63,5	6,8	18,1	5,5	12,6	5,1	-7,5
Martinique	418	78,4	1,8	23,1	66,8	10,1	15,8	6,4	9,4	9,3	-0,1
Porto Rico	3 937	75,8	1,9	23,7	65,7	10,5	15,3	7,8	7,5	5,4	-2,1
Rép. Dominicaine	8 581	73,4	3	34,1	61	4,9	24,8	4,7	20,1	16,3	-3,8
Sainte-Lucie	158	72,6	2,4	32,1	62,6	5,3	21,8	5,4	16,4	12,3	-4,1
Saint-Kitts & Nevis	39	71	2,4	29,8	61,4	8,8	18,8	9,2	9,6	-1,1	-10,7
St-Vinc. & Grenad.	116	72,6	2,1	29,6	64	6,4	17,9	6,2	11,7	4	-7,7
Trinidad & Tobago	1 170	68,3	1,8	24,1	69,2	6,7	13,7	8,8	4,9	-5,1	-10
Turks & Caïques (îles)	18	73,5	3,2	32,6	63,5	3,9	24,9	4,5	20,4	34,1	13,7
Vierges (îles)	122	78,3	2,3	27,3	63,9	8,8	15,9	5,5	10,4	10,6	0,2
TOTAL	**36 923**										
Moyenne		72,7	2,3	27,9	64,8	7,3	18,3	7,0	11,3	8,0	-3,3
Écart-type		6,5	0,6	5,3	3,7	2,2	4,8	2,3	4,5	9,2	7,7
Guyane française	178	76,3		30,5	64	5,5	22	4,8	17,2	27,4	10,2

• Très tôt indépendante (1804), Haïti n'a pas connu le processus de décolonisation des autres îles, intervenu après la Seconde Guerre mondiale, qui avait notamment engendré un système migratoire propre à ces régions (mouvements intercontinentaux, législations et mesures appropriées dépendantes des anciennes métropoles, lieux d'accueils exclusifs et privilégiés, politiques de rapprochement de la main-d'œuvre locale, du capital métropolitain, etc.).

• Migration d'exclusion et de misère, après celle des élites intellectuelles, elle recouvre des situations de ruptures : passage de l'autarcie à une économie de pénurie et de dépendance, au contraire de la migration des autres îles vers les anciennes métropoles qui est dictée par des considérations politiques ou démo-économiques (élasticité et perméabilité des marchés de l'emploi…).

• Elle n'a aucun support institutionnel : certains de ces migrants sont assimilés à des réfugiés (*boat people*), alors que la migration vers l'Europe a été fortement réglementée, soit dans un sens favorable d'incitation, soit pour contrôler voire agencer des flux suivant la conjoncture économique et politique.

• Cette migration reste relativement modérée en terme de stocks : la population émigrée représente environ 15 % de la population globale (1 million d'émigrés estimés pour une population évaluée à 7 millions environ), ce qui apparaît relativement faible, eut égard aux taux observés dans les autres îles de la région qui atteignaient parfois 30 %.

• Enfin, la référence à l'émergence d'une diaspora s'est rapidement appliquée, alors qu'elle ne le fut guère pour les autres communautés caribéennes émigrées dans le monde. En effet, la communauté haïtienne émigrée s'appuie sur des filières migratoires actives qui portent sur plusieurs pays de la région simultanément, ce qui leur donne une grande souplesse d'adaptation en cas de conjoncture protectionniste. Si New York resta pendant longtemps (jusqu'au début des années soixante-dix) la destination privilégiée des migrants haïtiens, ils choisirent de nombreux autres lieux ensuite et quasiment en même temps : le Québec et les territoires français de toute la Caraïbe (tout particulièrement la Guyane et Saint-Martin), notamment pour des raisons de langue, les Bahamas, les Îles Vierges, et maintenant la Floride.

Le bilan au tournant du XXIe siècle

En l'an 2000, la situation démographique et migratoire du bassin caraïbe présente une image tout à fait nouvelle (*voir tableau p. 22*) :

• l'espérance de vie a considérablement augmenté au cours des dernières décennies, sauf en Haïti, qui reste hors-normes (49 ans, à rapprocher de la moyenne du bassin caraïbe : 72,7 ans). Les résultats sont cependant très disparates, comme le montre l'écart-type (6,5) entre les vingt-et-un États insulaires observés. Certains pays comme

Aruba, les îles Caïmans, Cuba, la Guadeloupe, la Martinique ou les Îles Vierges, atteignent ou dépassent même le niveau des pays occidentaux, ce qui s'explique en partie par des structures par âge encore très jeunes et donc moins soumises au risque de mortalité.

• Le nombre moyen d'enfants par femme (indice synthétique de fécondité), indicateur qui traduit bien l'évolution du processus de la transition démographique, a fortement diminué partout, à l'exception encore d'Haïti (4,4 enfants). Si la République dominicaine et les petites îles Turks et Caïques ont encore un régime de fécondité élevée (3 et 3,2 enfants en moyenne par femme), nombreux sont déjà les pays qui, à l'inverse, sont en dessous du seuil de reproduction (2,1 enfants par femme) : Barbade et Cuba ne sont plus qu'à 1,6 enfant par femme ; Aruba, la Martinique et Trinidad à 1,8 ; la Guadeloupe et Porto Rico à 1,9.

• L'analyse par grands groupes d'âges (0-14 ans, 15-64 ans, 65 ans et plus) montre que la plupart des îles gardent une structure par âges encore jeune, puisque les individus âgés de 65 ans et plus ne représentent en moyenne que 7,3 % de la population, contre 27,9 % pour les moins de 15 ans, et 64,8 % pour le groupe des 15 à 64 ans.

La migration – forcée, dirigée, volontaire – a toujours été au cœur des processus d'adaptation qui ont forgé les sociétés du bassin caribéen.

• Si l'on rapproche ces éléments des mesures des taux bruts de natalité et de mortalité, on voit bien comment se décline maintenant le processus de transition démographique dans la Caraïbe : avec des régimes encore très élevés de natalité et de mortalité, une population de moins de quinze ans représentant 40 % de la population totale et un nombre moyen d'enfants par femme estimé à 4,4, il est clair que Haïti est encore au début du processus. Grenade et la République dominicaine montrent des niveaux encore élevés de natalité et de fécondité, confirmés par des structures par âge très jeunes (respectivement 37 et 34 % de moins de 15 ans et seulement 3,9 et 4,9 % de plus de 64 ans) et dans une moindre mesure, les îles Turks et Caïques et Saint-Kitts et Nevis sont dans une situation proche, mais il s'agit de très petits effectifs de population, perturbés par d'importants mouvements migratoires. À l'opposé, on trouve les pays qui ont quasiment achevé leur processus de transition, même si les effets de la reproduction des jeunes classes d'âge adulte se font encore sentir : Barbade, Cuba, Guadeloupe, Martinique, Trinidad et Tobago… Mais il est difficile de hiérarchiser finement, dans la mesure où de nombreux pays intermédiaires présentent les caractères d'un processus avancé mais contrarié par tel ou tel indicateur.

• Les taux d'accroissement naturel, qui résultent de la différence entre les taux bruts de natalité et les taux bruts de mortalité, confirment bien que la transition démographique caribéenne est encore éloignée de son achèvement, puisque la moyenne montre une différence positive de 11,3 ‰.

• Les taux d'accroissement annuel présentent une moyenne un peu plus faible (8 ‰), mais avec un écart-type très élevé (9,2 ‰) qui résulte de situations particulières imputables à la migration.

• En effet, les taux de migration nette, soldes des mouvements migratoires, qui résultent de la différence entre l'accroissement naturel et l'accroissement annuel, présentent d'importantes variations : Dominique et Grenade connaissent encore une forte émigration (respectivement - 20,4 et - 15,9), tandis que la plupart des autres pays sont moins affectés, à l'exception notoire des îles Turks-et-Caïques et dans une moindre mesure des Îles Vierges qui présentent des taux positifs, soit une immigration… au demeurant facile à expliquer par la richesse artificielle de ces petits archipels qui attire les populations voisines.

La fin du XXe siècle marque ainsi un certain apaisement, au moins démographique, des sociétés caribéennes qui s'approchent d'un relatif équilibre, en dépit d'une histoire mouvementée et de leur vulnérabilité économique et politique.

Tandis que des équilibres démographiques internes apparaissent et laissent augurer d'un avenir maîtrisé, les populations de la Caraïbe insulaire restent encore à la merci de processus migratoires incertains. La migration – forcée, dirigée, volontaire… – a toujours été au cœur des processus d'adaptation qui ont forgé les sociétés du bassin caribéen ; au cours du XXe siècle, le système migratoire fondé sur l'économie de plantation a connu de profondes mutations, et la dynamique des communautés émigrées caribéennes est actuellement devenue une contrainte structurelle pour les gouvernements, aussi bien dans les sociétés d'origine que dans les sociétés d'accueil. Fondé sur des réseaux puissants et toujours plus autonomes, le système migratoire caribéen semble ainsi échapper de plus en plus aux carcans institutionnels et évoluer vers des formes nouvelles de mobilité[7], dont on peut difficilement prédire le devenir. ◄

7)- Hervé Domenach, "De la migratologie", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 12, n° 2, troisième trimestre 1996, pp. 73-86.

H&M
A PUBLIÉ **Ramón Grosfoguel,** "Les migrations caraïbes vers la France, les Pays-Bas, la Grande-Bretagne et les États-Unis"
► Dossier *Des amériques noires*, n° 1213, mai-juin 1998

Les Antillais en France : une nouvelle donne

Les départs des Antillais vers la métropole tendent à se stabiliser et la migration de travail se transforme en migration de peuplement. Mais cet enracinement transforme leurs relations avec la France, avec leurs îles d'origine, avec leur passé, en particulier celui de la traite nègrière. Entre discriminations et exclusion sociale - le taux de chômage monte parmi les jeunes -, entre relations conflictuelles avec la métropole et ambiguës avec les populations issues des immigrations étrangères, les Antillais de l'Hexagone se cherchent une identité. Une quête qui pourrait se résumer à une question : "Peut-on être Antillais hors des Antilles ?"*

par **Claude-Valentin Marie,** sociologue

C'est du début des années soixante que datent les arrivées et les installations en grand nombre des Antillais en France, parallèlement à celles des travailleurs étrangers. À la vérité, dans les esprits, les choses avaient pris corps dans la décennie précédente avec le départ des premières élites antillaises de la fonction publique. Pour ceux-là, "aller en France" avec la perspective d'une carrière métropolitaine était incontestablement synonyme de promotion, et leur itinéraire façonnera durablement le mythe de la France dans l'imaginaire antillais.

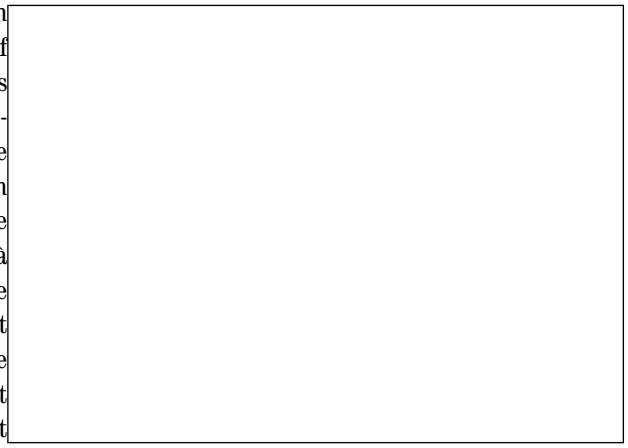
C'est l'époque où, aux Antilles, chaque départ, chaque arrivée est occasion de liesse. La foule se presse des amis, des parents et des badauds sur les quais de la "Compagnie". Et l'on se hèle, s'appelle et s'interpelle. "*Un tel ka pati !*" "*Un tel viré !*" ("Un tel s'en va !" "Un tel est revenu !"). Point besoin de préciser où il va, ni d'où il vient. Le "transatlantique" est là, majestueux, qui berce de nouvelles illusions ces "vieilles colonies" que les années cinquante finissantes engagent dans une mutation radicale. Un univers disparaît sans nostalgie ou presque, tant est vif le mythe de la réussite et du progrès dans et par la France.

L'économie de plantation se meurt. Déjà, les subventions de la France ouvrent aux *békés* la voie royale de leurs nouveaux profits dans l'import-export. L'"habitation" se "libère" de ces femmes et de ces hommes si longtemps soumis à la violence de son organisation. Poussés à l'exode, ils s'entassent dans les alentours de la ville – l'accélération de ces migrations rurales sera plus rapide et plus vive en Martinique – sans y trouver les moyens de participer à ce qui bientôt s'érigera en dogme social : la consommation. L'époque est donc grosse de révoltes (1959 en Martinique, 1967 en Guadeloupe), qui ont pour acteurs ces déracinés de la plantation. Ce sont eux qu'il convient d'éloigner en priorité des îles pour y préserver la paix civile et assurer leur mutation économique. La gestion politique de l'émigration antillaise trouve là son origine[1].

1)- En janvier 1972, Michel Debré déclare : *"La conséquence directe de l'arrêt de l'émigration, c'est une situation révolutionnaire"*. In *La traite silencieuse. Les émigrés des Dom*, éd. Idoc-France.

* La présente contribution reprend en partie, complète et réactualisée, l'article "Les Antillais de l'Hexagone" paru dans Philippe Dewitte (sous la dir.), *Immigration et intégration, l'état des savoirs,* La Découverte, 1999.

Les choses, dès lors, s'accélèrent, et l'État se charge lui-même d'en institutionnaliser le mouvement. Il crée en 1961 le Bumidom (Bureau pour les migrations intéressant les Départements d'outre-mer), chargé officiellement d'organiser cette émigration. Résultat : le nombre des immigrants antillais qui s'installent durablement dans l'Hexagone va être multiplié par quinze en moins de cinquante ans. En regard de l'histoire du peuplement des départements d'origine, la dynamique est impressionnante : un Antillais sur quatre né aux Antilles a, aujourd'hui, établi sa résidence en métropole. En 1999, leur effectif (212 000) équivaut, à peu de choses près, à la population totale de Martinique (239 000) ou de Guadeloupe (229 000)… en 1954. La ponction apparaît plus remarquable encore quand on sait qu'elle a privilégié à l'époque les jeunes en âge d'être actifs. Sur dix Antillais qui ont quitté leur département d'origine pour s'installer en France, sept avaient en 1990 moins de 40 ans, et près des deux tiers de 15 à 39 ans. Près de la moitié des Antillais âgés de 30 à 40 ans étaient à cette date durablement installés en métropole.



© D.R.

Embarquement du sucre au XIX^e siècle.

Sans indiquer les liens étroits qui unissent la migration de travail des natifs des Dom et celle des étrangers, on ne peut comprendre la place respective qu'occupent les uns et les autres, les contradictions qui les opposent et les perspectives qui s'offrent à eux. Ainsi, seule l'affectation sélective des étrangers sur les postes non qualifiés de l'industrie, durant les années soixante et soixante-dix, permet d'expliquer (et donc de comprendre) le "privilège" de l'emploi à cette époque d'une majorité d'actifs antillais dans le secteur public et assimilé. Les mêmes inter-relations sont à l'œuvre aujourd'hui sur le marché du travail, mais leurs conséquences sont toutes autres.

Les femmes en première ligne

La volonté plus ferme – ou la contrainte plus forte – pour les femmes d'occuper durablement un emploi alors même que les hommes voient grandir le risque de perdre le leur, a enlevé toute pertinence à la notion de salaire d'appoint. Sur ce plan, les Antillaises ont pris, de longue date, une longueur d'avance. Et plus encore celles installées en métropole qui, à la forte tradition d'activité féminine aux Antilles, ajoutent le motif même de leur émigration : trouver un emploi. Un impératif que renforce – à l'inverse des idées reçues – la présence d'enfants, qu'elles élèvent le plus souvent seules et en plus grand nombre que leurs consœurs

métropolitaines : elles sont près d'un quart dans ce cas, quand la proportion pour les Franciliennes n'est que de une sur dix. Cette situation peut, pour partie, expliquer leur forte activité en métropole. Deux résultats en soulignent l'importance : les femmes sont largement majoritaires parmi les natifs des Antilles en métropole et, dans les années quatre-vingt-dix déjà, on comptait plus de Martiniquaises de 30 à 34 ans qui avaient un emploi en métropole que de femmes du même âge (toutes origines confondues) travaillant en Martinique.

C'est dire que les Antillaises n'ont guère correspondu au stéréotype des femmes migrantes rejoignant tardivement leur mari dans le cadre d'un regroupement familial. Comme les hommes, elles ont d'abord été pressées au départ par des impératifs économiques. L'examen de leur taux d'activité le confirme pleinement : il est, en 1999, nettement supérieur à celui des hommes en Île-de-France (78 % contre 68 %), supérieur aussi à celui de leurs consœurs restées en outre-mer, et il dépasse plus largement encore celui des franciliennes (56 %).

Les difficultés d'accès au marché du travail ou celles liées à la forte précarité des emplois occupés, ici ou là-bas, influent fortement sur les solidarités familiales.

La crise a eu un impact déterminant sur l'évolution des migrations antillaises. Elle a d'abord incité les pouvoirs publics à modifier – dès le milieu des années soixante-dix – leur politique d'émigration, alors qu'à la même période exactement ils suspendaient l'immigration de travail étrangère. Elle a aussi, en corollaire, modifié le comportement des populations antillaises elles-mêmes, et notamment des jeunes. Eux qui avaient formé le noyau dur de l'émigration, se réfugient désormais dans une position d'attente. Ils prennent moins le risque de migrer, même s'ils n'ont pas d'emploi. Mais si la décision du départ est prise, alors ils partent à l'essai et le plus souvent reviennent sans délai. Peu convaincus désormais des bienfaits de l'immigration, ils préfèrent demeurer (ou retourner) aux Antilles.

Depuis le milieu des années quatre-vingt, ils sont donc de moins en moins nombreux à s'installer durablement en métropole. Cette tendance s'est encore accentuée entre 1990 et 1999. Et c'est pour l'immigration martiniquaise que l'on enregistre les changements les plus significatifs. Pour la première fois depuis 1954, ses effectifs diminuent (- 3,3 %). Pour les Martiniquais, qui avaient les premiers quitté en nombre leur département, il ne s'agit plus seulement d'un ralentissement, mais bien d'une inversion de dynamique migratoire : ces dix dernières années, ils ont été plus nombreux à quitter la métropole qu'à s'y installer. Conséquence directe de cette mutation, parmi les natifs d'outre-mer installés en métropole, les Martiniquais cèdent la prééminence aux Guadeloupéens.

L'Hexagone n'a plus l'attrait d'antan. La situation de ceux qui y vivent n'a rien d'encourageant. Au début des années quatre-vingt-dix, les jeunes originaires des Dom en métropole présentaient un taux de

chômage (26,1 %) proche de ceux des étrangers de la même classe d'âge (26,6 %), mais très nettement supérieur à celui des jeunes métropolitains (16 %). La situation apparaissait même plus défavorable (27,2 %) pour ceux nés en métropole et en âge d'être actifs.

Chômage accru des jeunes et contraintes nouvelles pour les mères

Les méfaits de la discrimination à l'embauche s'ajoutent là de manière patente aux difficultés des parcours scolaires d'une grande part de ces jeunes. Une étude sur l'insertion professionnelle et l'accès à l'emploi des jeunes, réalisée en 1991[2], montrait ainsi que la situation des jeunes antillais en difficulté scolaire se distinguait peu de celle des jeunes africains. Ils se sentaient exclus, les uns comme les autres, en raison de leur apparence physique. Cette discrimination était du reste confirmée par les employeurs potentiels interrogés, qui étaient nombreux à déclarer ne pas pouvoir embaucher de Noirs, même français, *"pour ne pas perdre une partie de leur clientèle"*.

L'auteur de l'étude ajoutait que, pour ces jeunes, *"la question de la nationalité* [n'est jamais] *simple"*, car ils font l'expérience que, sur le marché du travail, *"l'identité juridique change peu le vécu"*. Chez les Antillais interrogés, cela se traduisait *"par un doute sur l'origine… de leurs grands-parents. À la question – de quel pays êtes-vous ? – aucun n'a répondu qu'ils étaient Français, mais ils ont estimé qu'ils étaient sûrement Africains, exprimant ainsi combien il est possible de rester* étranger *à l'identité juridique"*. De fait, de tous les groupes étudiés, ce sont eux qui présentaient les parcours d'insertion professionnelle les plus défavorables. Leur séquence d'activité était *"essentiellement occupée par des stages qui, à défaut d'autres solutions, représentent ce qu'ils trouvent le plus facilement"*.

Ces difficultés d'accès au marché du travail ou celles liées à la forte précarité des emplois occupés, ici ou là-bas, influent fortement sur les solidarités familiales, car les enfants demeurent plus longtemps à la charge du foyer. Cette réalité, qui se vérifie des deux côtés de l'Atlantique, change notablement la perception par ces jeunes du désœuvrement, en même temps qu'elle ajoute aux contraintes des parents – des mères plus particulièrement. Moins les enfants trouvent du travail, plus les mères doivent s'efforcer de (re)trouver à s'employer.

L'analyse de l'activité des Antillaises installées en Île-de-France illustre parfaitement cette nécessité. S'il est déjà extraordinaire de noter que leur taux d'activité dépasse celui des hommes franciliens, il l'est encore plus de constater qu'il progresse jusque dans les tranches d'âge les plus élevées. À ce point que la progression de l'activité des Antillaises âgées de 40 à 54 ans a partiellement compensé les effets du ralentissement des arrivées nouvelles de jeunes venant des Antilles.

2)- A. M. Fréaud, "L'insertion professionnelle et l'accès à l'emploi des jeunes d'origine étrangère", direction de la Population et des Migrations, ministère des Affaires sociales, Paris, 1991. L'étude portait sur un groupe de jeunes de 18-25 ans quittant le système scolaire, sans aucune qualification, sans le moindre diplôme, ni la moindre formation. Il s'agissait donc des plus défavorisés en matière d'insertion professionnelle.

On ne peut mieux souligner combien il importe aux Antillaises en métropole d'avoir un emploi et surtout de l'occuper longtemps. Au-delà des chiffres, ce sont bien des stratégies diverses qui se dessinent, variables pour les unes ou pour les autres – ici et là-bas – en fonction des opportunités, des difficultés ou des contraintes (estimées ou imaginées) aux deux pôles de la chaîne migratoire.

Des retours plus fréquents, mais peu de réinsertions réussies

Plus fréquents, les retours sont encore loin de satisfaire les protagonistes, en nombre et, surtout, en qualité. Peu de migrants des Dom sont aujourd'hui en mesure de regagner leur département d'origine avec la certitude de s'insérer économiquement. Les contraintes qui, il y a plus de quarante ans, avaient motivé leur départ en grand nombre, se renouvellent aujourd'hui pour limiter les opportunités de réinsertions réussies. Les retours observés recouvrant dans tous les cas des réalités très hétérogènes.

Traditionnellement, ils étaient, pour une bonne part, le fait de jeunes adultes diplômés dont le "séjour-études" n'est pas assimilable à une migration de travail. Au terme de leur itinéraire métropolitain, leurs projets d'insertion sont relativement clairs, et ils disposent en principe des moyens de les concrétiser. Mais si, jusqu'à une période récente, ils avaient de réelles chances à leur retour d'occuper un emploi qualifié ou très qualifié dans les services publics ou privés, aujourd'hui, même pour eux, cette perspective s'amenuise.

À compter du milieu des années quatre-vingt, la dégradation de la situation économique en métropole a modifié la composition de ces flux de retours en accélérant leur prolétarisation, du fait de l'augmentation de la part des migrants de faible qualification venus en métropole cher-

Traditionnellement, les retours étaient le fait de jeunes adultes diplômés. S'ils avaient de réelles chances d'occuper un emploi qualifié ou très qualifié dans les services publics ou privés, aujourd'hui cette perspective s'amenuise.

© Amadou Gaye/IM'média.

cher un emploi ou une formation professionnelle et qui se retrouvent en situation d'échec. À ceux-là, le séjour métropolitain n'aura été d'aucun bénéfice. Leurs difficultés à se réinsérer aux Antilles demeurent supérieures à celles éprouvées en métropole. Il n'est donc pas étonnant que les enquêtes menées sur place montrent, parmi les "migrants de retour", une proportion de chômeurs égale à la moyenne du département. Cette réalité se double d'une inégalité entre les sexes : les perspectives de réinsertion positive sont encore moins favorables pour les femmes. Aux Antilles comme en métropole, le chômage pénalise davantage les femmes que les hommes. Conscientes de cette réalité, les Antillaises installées durablement dans l'Hexagone hésitent plus encore à tenter l'expérience d'un retour. Au total, si les retours se sont accrus ces dernières années, les réinsertions réussies demeurent désormais exceptionnelles.

Il existe un troisième groupe, inclassable. Il rassemble ceux – en nombre grandissant – qui ne sont stabilisés ni ici, ni là-bas ; protagonistes d'une navette entre ici et là-bas. Plongés dans un long processus de marginalisation, ils côtoient en permanence les mondes de la délinquance (drogue, prostitution, vol). Leurs problèmes et les risques qu'ils encourent sont conjointement présents aux deux pôles de la chaîne migratoire : en métropole et aux Antilles.

Enfin, dans les années plus récentes, se sont ajoutés les premiers "retours-retraites" des migrants dont l'arrivée en métropole date du début des années soixante, et qui préfigurent un mouvement de plus grande ampleur dans un proche avenir.

Élargissement de l'espace de reproduction : rupture ou renouvellement ?

La présence majoritaire des femmes dans l'immigration antillaise impliquait logiquement un développement important de la vie familiale. En 1999, on comptait dans l'Hexagone plus de 98 000 familles antillaises, soit un total supérieur à celles comptabilisées en Martinique la même année. Au sein de ces familles antillaises de métropole, on comptait plus de 158 000 enfants, dont 80 % qui y sont nés.

Ces résultats éclairent d'un jour nouveau l'évolution démographique globale de l'immigration antillaise : le ralentissement de l'émigration n'empêche pas la communauté antillaise (potentielle) de s'accroître. L'analyse rétrospective des recensements est à cet égard édifiante. À l'inverse du ralentissement des nouvelles installations, le nombre des ménages et des familles a continué de croître, de même que leurs populations respectives et, aussi et surtout, celui des enfants de ces familles.

Une dynamique socio-démographique nouvelle est ainsi à l'œuvre, à laquelle les naissances en métropole d'enfants de parents nés aux Antilles portent une contribution déterminante. Entre 1982 et 1990, leur nombre a été supérieur à celui des nouvelles installations

durables de migrants arrivant des Antilles. Le fait est désormais indubitable : les potentialités de croissance de la population des Antillais de métropole ne dépendent plus des seules potentialités de l'émigration au départ des Antilles.

Ces naissances métropolitaines ont transformé l'émigration de travail des Antillais en France en une immigration de peuplement des Antillais de France. Une nouvelle population se constitue, que nous avons choisi de désigner par l'expression "originaires des Antilles". En mars 1999, elle comptait 337 000 personnes, soit autant ou presque que la population totale de Guadeloupe (387 034) ou de Martinique (359 579) il y a seulement dix ans.

La constitution de cette population dite des "originaires des Antilles" met en lumière le rôle majeur – et paradoxal – de l'émigration dans l'histoire générale de la formation des populations antillaises. Trois phases peuvent en être distinguées. La première, la plus longue, est celle du peuplement des Antilles. Faite de vagues continues d'immigration, après que fût réglée (si l'on ose dire) la question amérindienne, cette phase dure environ trois siècles – pour l'essentiel dominés par la traite – durant lesquels se sont succédées les arrivées "libres" (les habitants), "semi-contraintes" (les engagés), "forcées" (les esclaves) ou "contractuelles" (les travailleurs sous contrat venus à nouveau d'Afrique ou des Indes). La seconde phase marque les débuts de l'enracinement. C'est le moment où, faisant souche pour la première fois ou presque, les populations des Antilles se développent plus à raison de leur croissance naturelle que du fait des arrivées de nouveaux immigrants. Entamée seulement aux alentours du premier tiers de notre siècle (1920-1930), elle dure à peine trente ans. Déjà, lui succède le temps du "transbord".

Une "communauté" nouvelle ?

De cette histoire antillaise initiée par l'aventure coloniale, le "transbord" inaugure la troisième phase. Il marque aussi une rupture. Si les deux phases précédentes ont été dominées par un processus d'agrégation continue de populations nouvelles et/ou de croissance naturelle plus ou moins rapide, celle-ci a pour particularité de faire pour la première fois des Antilles une terre d'émigration et, par suite, d'élargir l'espace de reproduction des populations antillaises au-delà du seul "territoire d'origine". Un élargissement qui s'accompagne d'une autonomie grandissante de ces populations "déterritorialisées", par rapport à celles que l'on peut déjà nommer "les populations-mères". Ou mieux, des "filles-mères", en charge d'une descendance une fois encore mal assumée par l'ex-colonisateur.

Cette évolution est capitale pour l'avenir. Elle touche à toutes les dimensions économiques, sociales, culturelles et politiques de l'histoire des populations antillaises. Elle introduit une inflexion majeure – sinon

une rupture – dans les dynamiques qui ont jusque-là sous-tendu cette histoire. Un renouvellement inéluctable des liens entre l'immigration et les sociétés d'origine s'opère depuis près de vingt ans. Il se traduit par une autonomie grandissante de leurs dynamiques démographiques, mais aussi de leurs réalités sociales et culturelles. En métropole, une communauté originale serait ainsi en voie de se constituer, tirant profit de la forte concentration géographique des populations concernées dont près des trois quarts se regroupent en région parisienne, et plus précisément sur un axe nord/nord-est, à Paris et dans ses départements limitrophes.

Mais souligner cette dynamique et en dire l'importance dans l'histoire antillaise, ce n'est pas conclure (sans autre précaution) à l'existence avérée d'une "communauté" unanimement déterminée à exister comme telle dans l'espace public métropolitain et qui montrerait une "capacité politique" à peser sur la vie de la cité.

Pour les fils de l'immigration, la France n'est plus ce lieu d'où l'on peut rêver à un prochain retour au pays natal. Elle est lieu de naissance, sinon déjà terre d'origine.

Deux exigences au moins doivent à cet égard être remplies. La première est l'acceptation, par le plus grand nombre, de l'idée d'une installation définitive en France. La seconde est la capacité à faire admettre son originalité socioculturelle sans rien céder de l'impératif de promotion individuelle et collective des membres de la communauté. L'ambition, il est vrai, est constitutive de l'histoire même des Antilles. Mais, alors que les conditions politiques à même de la satisfaire pleinement sont encore à trouver en Martinique et Guadeloupe, voilà les populations antillaises de France sommées d'y répondre dans un contexte nouveau et d'une manière forcément nouvelle. Énoncer l'enjeu, c'est du même coup en souligner l'ampleur.

Un provisoire qui dure

"Aller en France !" Chacun avait mille fois rêvé ce départ. Aucun, ou presque, ne doutait du bonheur qui, sans faille, en résulterait. Beaucoup ont aussi imaginé leur venue temporaire. Au bout de presque cinquante ans, il ne reste que l'incertitude d'un provisoire qui dure. L'heure du bilan pourtant est venue. Il demeure individuel, pudique, fragmenté, là où conviendraient la mise en commun des expériences, l'état des lieux collectif. Presqu'un demi-siècle de vie, déjà, au bout duquel on se demande quel compte faire d'une histoire irrémédiablement "autre", sans que jamais l'impression ait été réellement éprouvée d'avoir prise sur son destin. Quel bilan faire de cette histoire ? Un dessin d'un caricaturiste antillais souligne d'un trait les incertitudes du moment. Il montre deux hommes discutant de leur séjour en métropole dans un aéroport des Antilles, sans que l'on puisse décider lequel part pour Paris, lequel en revient. Partir ? Rester ? Revenir ? Tous – aux deux bords de l'Atlantique – pourraient ajouter : "Pour quoi faire ?"

L'immigration antillaise vit la fin d'une époque. Les questions, depuis le début, ne lui ont pas manquée. Faute de réponses, elles demeurent. Mais les frustrations se sont faites plus vives. En quelle "terre" plonger aujourd'hui ses racines ? Quoi espérer encore du pays natal ? Comment, à sa perte, substituer une nouvelle manière d'être ensemble ? Comment penser les formes d'un rassemblement adaptées à l'âpreté nouvelle du monde ? Comment penser un projet d'avenir qui ne distingue pas irrémédiablement ici de là-bas ? Seul est indubitable le fait qu'il n'y a plus de migrations pour se sauver de l'échec de la migration.

Mais personne sur ce point ne peut se tenir quitte du passé. En favorisant le maintien de la paix sociale, les départs des années soixante et soixante-dix ont créé les conditions de la mutation des sociétés antillaises et de leur entrée dans cet univers de consommation auxquelles elles se réduisent aujourd'hui. Ils ont donc plus que contribué à l'amélioration des niveaux de vie de ceux qui sont restés. Plus que jamais, ce rappel s'impose, aujourd'hui que les tentatives de retour sont l'objet là-bas d'une méfiance grandissante. Comme s'impose, en complément, une vive attention aux évolutions institutionnelles aux Antilles. De la décentralisation au renouveau de la revendication d'autonomie, rien ne garantit qu'elles sauront toujours prendre en compte les ambitions, les projets, les attentes, les besoins de ceux de l'émigration. Cela aussi participe de l'écart grandissant entre "nous d'ici" et "nous de là-bas".

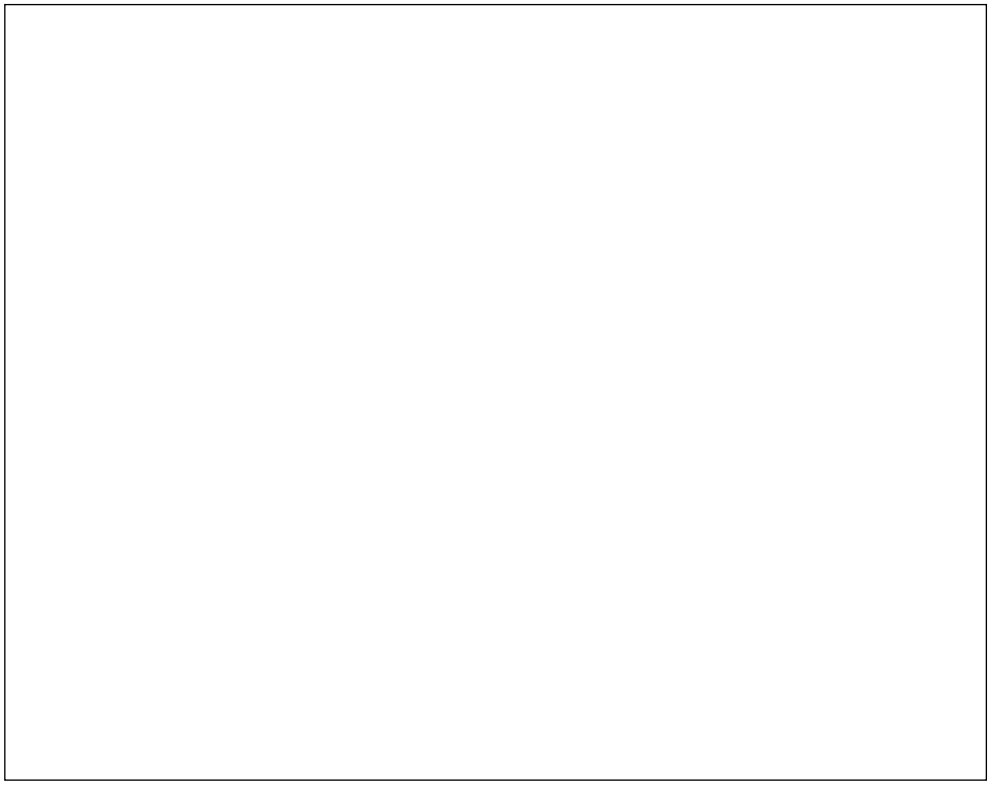
Même si beaucoup demeurent comme suspendus, indécis, entre ici et là-bas, la mutation s'opère. Inéluctable. Elle rend inadéquate la simple poursuite des actions caritatives et du seul engagement bénévole. Une véritable mobilisation institutionnelle est de nouveau requise. Et elle devra favoriser, en priorité, un enracinement politique des populations antillaises et leur pleine participation au quotidien de la cité où s'inscrit durablement leur avenir.

Pour une nouvelle ère de la citoyenneté

À cet égard, l'exemple antillais a aussi pour mérite de nous éclairer sur les liens si souvent établis entre exclusion et affirmation identitaire. À l'inverse du discours culturaliste, il montre que les formes prises par la revendication identitaire d'un groupe dominé ne peuvent être comprises en dehors des processus de contrôle, de marginalisation, de relégation dont il est l'objet dans la société dominante.

Ce sont ces mécanismes de stigmatisation qui conditionnent les modalités de la revendication identitaire, et non – comme on s'évertue à le faire croire – l'affirmation identitaire qui inéluctablement conduit à la discrimination.

Par-delà les statuts juridiques, les appartenances nationales et/ou les spécificités culturelles, les groupes concernés sont confrontés à un double refus. Le premier est celui qu'opposent les réalités socio-



© Joël F. Volson/IM'média.

économiques de la société de résidence et ses processus de ségrégation à leur volonté de promotion. Le second est celui qu'oppose une philosophie de société fondée sur le mythe de la nation homogène et la négation des différences, à leur revendication d'un "droit à l'identité". Si chacune de ces revendications se heurte à des obstacles ou à des interdits (sociaux, juridiques ou institutionnels), le modèle dominant tient pour plus inconcevable encore l'énoncé de front d'une exigence de promotion sociale et d'une volonté d'expression culturelle spécifique.

Auparavant, les Antillais ne souffraient d'aucun risque de concurrence pour l'occupation d'emplois publics. Aujourd'hui, leurs enfants sont menacés par la précarité du marché du travail.

Là s'enracine l'ambition d'une nouvelle manière de concevoir la "citoyenneté". Celle où la différence affirmée ne serait plus corollaire d'exclusion. Ce qui impose à chacun de ne jamais se faire "alibi", ou "complice" des pratiques de rejet de ces "Autres" à qui on conteste la légitimité à jouir du droit commun. Ambition qui relève non pas de la morale, mais bien de l'exigence politique. Alors, on aura garde d'oublier que tout jeune originaire des Antilles vivant dans une des banlieues de l'Île-de-France est autant concerné par le devenir du cousin aux Antilles que par l'avenir du jeune d'origine étrangère de sa cité. Français le plus souvent, celui-ci a les mêmes droits et la même légitimité à les faire valoir qu'un jeune antillais (d'ici ou de là-bas). Dans la période antérieure, la relation entre les parents ne souffrait d'aucun risque de concurrence pour l'occupation d'emplois publics. Cela ne

vaut plus pour leurs enfants. Cette concurrence nouvelle est d'autant plus vive que les emplois – publics ou privés – se raréfient et que ces jeunes antillais, guyanais, réunionnais, étrangers ou d'origine étrangère sont parmi les plus menacées par la précarité grandissante du marché du travail. Si, entre eux, existe une concurrence potentielle que ne connaissaient pas leurs parents, elle n'enlève rien à leur communauté de destin. Que l'exclusion et la discrimination prédominent, et les "originaires des Antilles" – comme les jeunes étrangers ou d'origine étrangère – en pâtiront. Que l'ambition de l'égalité et du respect de l'autre l'emportent, et tous en bénéficieront.

Quoi qu'il en soit de la relation (conflictuelle ou non) qu'ils entretiennent spécifiquement avec la métropole, l'avenir des Antillais de France doit donc être pensé dans une dynamique plus large et plus complexe. La chose n'est pas nouvelle. C'était déjà vrai de la gestion dont ils ont fait l'objet dans les décennies passées. Elle s'est organisée sous le mode d'une relation, non pas simplement binaire, mais triangulaire. Entre eux et la métropole s'est en permanence insinué – réel ou fantasmé – le migrant étranger ou d'origine étrangère. C'est dans cette relation triangulaire que se jouera aussi leur avenir. Il faut y voir plus qu'une ironie de l'histoire.

Peut-on continuer d'être antillais hors des Antilles ?

Les enjeux de cet avenir se formulent aussi sous la forme d'une simple question : peut-on être Antillais hors des Antilles ? Comment gérer ce rapport proximité/éloignement à soi-même dont Aimé Césaire, dans le *Cahier d'un retour au pays natal*, a donné il y a plus de cinquante ans le modèle ? Événement majeur de la construction de l'identité antillaise, l'écriture du *Cahier* s'est nourrie du long détour qui a ramené le poète à la plus grande des proximités avec lui-même. Ce long détour par lequel on revient à soi, chaque immigré antillais en fait l'expérience. Mais l'enjeu n'est plus seulement aujourd'hui de rassembler les pans éparpillés de cette aventure individuelle et collective, pour enfin *"hors des jours étrangers"* faire *"retour au pays natal"*. L'enjeu est d'écrire une nouvelle histoire avec cette part du "nous" qui désormais élargit les rives du pays natal.

La geste du *Cahier d'un retour au pays natal* ne peut plus être renouvelée. En revanche, son exemple doit être pleinement médité. Pour se rappeler son impact sur la littérature d'expression française et plus largement sur l'histoire de la pensée. Pour se rappeler comment – dans l'entre-deux-guerres – Césaire et ses compagnons (Mesnil, Damas, Tyrolien et bien d'autres, jeunes étudiants à Paris) ont initié l'œuvre collective qui allait ébranler l'ordre colonial. Pour garder la mémoire de Paulette Nardal, à qui l'on doit l'introduction en France

des œuvres de la "négro-renaissance américaine", et sans qui, sûrement, la négritude aurait été autre.

Pour garder, de leur expérience, la leçon que le nombre ne suffit pas à faire l'histoire. Car si faible qu'il était, leur nombre n'a pas empêché ces hommes et ces femmes des Antilles d'y laisser pleinement leur empreinte. Il n'a pas empêché ce grand cri qui allait – pour la conscience universelle – refonder les normes du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du beau et du laid. Leur histoire dans l'Histoire témoigne que les Antillais n'ont jamais été spectateurs du monde. Elle les invite à être à la fois sûrs de ce qu'ils sont, et lucides sur ce qu'ils sont. Sûrs de leur exigence identitaire, et lucides sur les dangers de l'intégrisme culturel. La valorisation de soi n'a pas de meilleur atout que l'échange et l'ouverture aux autres, et pas de pire ennemi que la gestion "intégriste" de son identité. Tant il est vrai que l'identité n'est pas un état, mais une construction et qu'elle n'a de chance de se préserver qu'à raison de sa perpétuelle recréation.

Les Antillais doivent paradoxalement à la traite d'exister en tant que peuple. C'est dire aussi qu'il n'y a pas d'"être Antillais" qui ne soit un projet et une volonté.

La préservation de l'identité n'est pas la préservation de l'identique. Être Antillais, ce n'est pas seulement se référer à un passé. C'est vouloir être Antillais. Être Antillais n'est pas une simple donnée de naissance ni d'origine, c'est un projet. C'est là le lot de tous les peuples. Mais la brièveté de notre histoire nous contraint d'en être plus conscients que d'autres. D'autant que s'y ajoute le défi d'un enracinement toujours inachevé, toujours à recommencer. À peu de peuples, il a été imposé d'y faire face à ce degré et aussi vite. À peine la réalité antillaise commençait-elle de se dessiner dans son espace caribéen qu'elle était déjà sommée de se (re)construire en territoire métropolitain. Ce mouvement de déconstruction-reconstruction est une particularité des peuples caribéens. Nous le partageons avec les *West Indians* de Londres ou les Portoricains de New York. À dérouler le fil de l'histoire, de la traite négrière aux "transbords" de l'émigration, on pourrait même s'étonner que nous existions encore.

Débattre aujourd'hui du fait antillais, débattre d'une réalité antillaise en Île-de-France, d'une culture antillaise et de sa place dans l'ensemble hexagonal et européen pourrait donc être tenu pour une gageure. Cela n'est possible que par la grâce de femmes et d'hommes qui ont – dans la pire des conditions – dit non à la négation de leur humanité. C'est cette résistance qui est au départ de ce qui allait former les peuples des Antilles.

Deux mots en résument l'histoire : résistance et création. Celle-ci est donc par essence volontaire et optimiste. Mais elle impose aussi de toujours regarder les choses en face. Sans complaisance à l'égard du risque toujours présent du reniement de soi. Elle enseigne enfin qu'il ne suffit pas de quémander "un droit d'être". Il faut affirmer sa "volonté

d'être" et la poser comme une des dimensions positives de la vie de la cité. L'exemple du groupe Kassav est éclairant. Pur produit de l'immigration, son existence est comparable à celle de la Fania All Star de New York. Tous deux témoignent de l'explosion de vie caribéenne dans leur espace métropolitain respectif. Il faut s'en réjouir, en jouir, et surtout y contribuer. D'autant plus que, parallèlement, les dangers menacent. Ils ont pour nom : chômage, drogue, destructuration sociale. Dans leurs sillages s'élaborent aussi des modèles d'identification, des systèmes économiques, des stratégies. Deux références, l'une fortement positive, l'autre très négative, qui bornent l'horizon des jeunes d'origine antillaise en métropoles. À leur égard, notre devoir est aujourd'hui de capitaliser et de prolonger cette expérience collective. Un double impératif en découle : leur transmettre notre histoire, mais plus encore leur donner les moyens d'écrire, c'est-à-dire d'inventer leur histoire.

La nouvelle "Île-de-France antillaise"

Cette dynamique – cet enracinement nouveau – a une triple conséquence. La première est de transformer les rapports que les populations des Antilles (celles d'ici et celles de là-bas) entretiennent avec la "France", d'en changer la nature en tant qu'espace de référence, de modifier la place qu'il n'a cessé d'occuper dans la conscience et l'imaginaire antillais.

Pour les fils de l'immigration, la France n'est plus ce lieu d'où l'on peut rêver à un prochain retour au pays natal. Elle est lieu de naissance, sinon déjà terre d'origine. Avec eux – et quoi qu'elle veuille – la France elle aussi se transforme. Mais, avec eux, se transforme plus encore son mythe dans l'imaginaire antillais. Les figures traditionnelles du colonisateur dénoncé par les uns, ou de la mère-patrie vénérée par les autres, éclatent. Figures d'autant plus mythiques que lointaines. S'y substitue la réalité nouvelle de la France, comme lieu de vie de populations antillaises, comme lieu de référence de nouvelles réalités. À l'alternative d'"être ici ou là-bas", se substitue l'impératif de "se penser d'ici et de là-bas". De se construire sa nouvelle "Île-de-France antillaise". Et parce qu'elle est déjà – de longue date – un lieu de mémoire, les nouvelles "souches" peuvent (paradoxe ?) y puiser matière à penser leurs multiples racines.

En convenir, c'est admettre aussi que ce nouveau "territoire antillais" a vocation à bouleverser les schémas de pensée, les processus individuels et collectifs d'identification, les modes de représentation de soi, les stratégies culturelles et politiques de tous ceux qui se revendiquent comme Antillais. Ici et là-bas. Avec le risque aussi que se fassent plus visibles et plus violentes les divergences d'intérêts, de stratégies, de visions du monde peut-être… entre ici et là-bas.

La seconde conséquence de cet enracinement nouveau est qu'il

modifie la dynamique des interrelations caribéennes. Un bouleversement d'autant plus vif que, parallèlement, se modifient et se renouvellent les territoires de l'échange. Y concourent ceux qui, en pareil "transbord" à Londres ou à New York et, à un degré moindre, à Amsterdam, y construisent eux aussi leurs nouveaux espaces caribéens. Une nouvelle dynamique de la relation prend donc forme, qui s'ouvre à de nouveaux réseaux, à de nouvelles filières de circulation des biens et des modèles culturels. La troisième conséquence, enfin, est le renforcement de la probabilité de divergences d'intérêts et de stratégies entre les populations antillaises d'ici et de là-bas.

L'image de la nouvelle "Île-de-France antillaise" que nous utilisons a précisément pour fonction de signifier ces mutations et leurs effets symboliques. Si l'on en croît Maurice Halbwachs, un groupe se pense et se survit dans sa mémoire collective, laquelle n'existe que dans la trace physique qui la matérialise dans l'espace.

Ici, le défi tient justement dans cette absence de lieu de commémoration. La mémoire s'inscrit ici dans un rapport paradoxal à l'espace. Les "lieux de mémoire" sont plus les systèmes de signes, par où le groupe témoigne de sa conscience de soi, que les traces visibles qui matérialisent son existence en des points délimités et conservés de l'espace. Plus des itinéraires réels ou imaginaires, à travers lesquels il parle de lui-même. Plus le territoire symbolique qu'il se construit, que l'espace physique qu'il occupe. Mais, au fond, cela est-il tellement nouveau ? N'est-ce pas toute la mémoire antillaise qui a eu à se constituer dans un rapport paradoxal au territoire et à l'origine ?

La traite est ici incontournable. Elle a été l'expérience d'un déni d'humanité. Elle a aussi laissé la trace d'un rapport initial de répulsion avec une terre qui, à force, finira par devenir d'origine. Et pourtant, les Antillais doivent paradoxalement à la traite d'exister en tant que peuple. La chose est incontournable : il n'y a pas de fait antillais en deçà de la traite. C'est dire aussi qu'il n'y a pas d'"être Antillais" qui ne soit un projet et une volonté !

Renaître du "transbord" comme on l'a fait de la traite, et renouveler encore et toujours le devenir antillais : telle est l'ambition, tel est aussi une fois encore… le défi ! ◄

H&M A PUBLIÉ

Michel Giraud et **Claude-Valentin Marie,** "Identité culturelle de l'immigration antillaise"
► Dossier *L'immigration dans l'histoire nationale*, n° 1114, juillet-août-septembre 1988

Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne : les leçons des expériences migratoires antillaises et guyanaises

Français issus de départements français, les Antillais et Guyanais résidant en métropole vivent d'autant plus douloureusement les discriminations qu'ils subissent. Mais ce "racisme" apparent, présumé fondé sur la couleur, ne serait que l'artefact d'une ségrégation qui découle plutôt de la mémoire coloniale et de la paupérisation de cette population. Ainsi, dans ces mêmes Départements d'outre-mer, les migrants venus d'autres îles plus pauvres des Caraïbes doivent faire face à une forte discrimination. L'auteur en dénoue les racines, et s'interroge sur le prix à payer pour qu'une société parvienne à harmoniser cultures et identités particulières.

par **Michel Giraud,**
CNRS – Centre de recherche sur les pouvoirs locaux dans la Caraïbe, université des Antilles et de la Guyane

Aucune immigration ne souffre d'être peinte d'une seule couleur, que ce soit celle d'une marche idyllique vers un eldorado ou celle d'une descente apocalyptique aux enfers. Les réalités de l'immigration des Antillais français dans l'Hexagone ne se sont ainsi jamais accommodées ni aux rêves dorés qui ont, un moment, nourri les mythes du départ de Guadeloupe ou de Martinique, ni aux jugements à l'emporte-pièce qui, au temps du Bumidom[1], assimilaient cette immigration à une nouvelle traite négrière. C'est qu'en effet, comme l'a indiqué Alain Anselin dans un ouvrage présentant l'analyse la plus éclairante et la plus stimulante de ces réalités qui nous a été donnée jusqu'à ce jour de connaître, elles sont marquées d'"*un double mouvement contradictoire, l'un d'ascension et d'intégration sociales, l'autre, plus fort, de 'dégradation relative'* et de *'marginalisation'*"[2]. Les immigrés venus des Antilles et les candidats de ces pays à l'émigration n'ont vraisemblablement pas cessé de peser respectivement le pour et le contre de ce mouvement. Tant que cette balance leur a laissé espérer un solde positif, l'installation en métropole de ceux qui y étaient arrivés est restée relativement stable et les flux migratoires se sont développés. Alors qu'aujourd'hui il paraît leur sembler que les inconvénients de la migration l'emportent largement sur ses avantages, ces flux tendent à diminuer et le retour "au pays", autrefois mythique, à devenir quelque peu réalité.

Cependant, il est un fait déterminant dans le parcours d'intégration à leur nouvelle société de résidence : la discrimination de type raciste qu'ils affrontent. Cela est vrai pour les Antillais vivant en

1)- Le Bureau pour le développement des migrations intéressant les Départements d'outre-mer (Bumidom) est la société publique qui a été créée en octobre 1961 pour développer et organiser ces migrations. Il a été remplacé, en 1982, par l'Agence nationale pour l'insertion et la promotion des travailleurs d'outre-mer (ANT).

2)- Alain Anselin, *L'émigration antillaise en France. La troisième île*, Karthala, Paris, 1990, p. 126.

France métropolitaine, comme pour les autres Caribéens immigrés dans divers pays d'Europe ou d'Amérique du Nord, mais aussi pour les Haïtiens venus s'installer en République dominicaine, aux Bahamas ou encore dans un des trois départements français d'Amérique, pour les Dominicais (de la République de la Dominique) en Guadeloupe, ou pour les Dominicains (de la République dominicaine, anciennement Saint-Domingue) à Porto Rico. Parler de racisme dans ces derniers cas peut sembler inadéquat ; il n'en est rien. Dès lors que les immigrants caribéens dans des pays de la Caraïbe y voient leurs façons d'être et d'agir ramenées à des hérédités de groupe particulières, paranaturelles ("les Haïtiens sont comme ceci", "les Dominicais sont comme cela"…), il ne fait pas de doute que, dans ces pays, ils sont "racisés", et discriminés en tant que tels.

Quatre colonies devenues départements en 1946

Dès le début de la colonisation au XVII[e] siècle, tous les habitants de Guadeloupe, de Guyane et de Martinique, y compris les esclaves, sont *"censés et réputés naturels français"* (selon les termes d'un édit royal de 1664). Alors que l'esclavage a été aboli en 1848, la III[e] République leur garantit à la fin du siècle dernier la citoyenneté française, avec le plein exercice des droits démocratiques qui lui sont associés et notamment la représentation parlementaire. Ce mouvement d'assimilation politique sera parachevé en 1946, avec l'érection des "quatre vieilles colonies" (Guadeloupe, Guyane, Martinique et Réunion) en départements de la République française.

D.R.

Quel que soit leur statut politique dans leur pays de résidence, tous ces groupes connaissent des difficultés comparables et, à leur tour, les pays d'où proviennent les immigrés caribéens marginalisés dans les métropoles européennes et nord-américaines sont des lieux où d'autres immigrants de la Caraïbe sont confrontés à une non moins forte marginalisation. Cet amer paradoxe donne matière à réflexion. Non pas tant pour alimenter le sens commun, qui proclame que partout l'immigration est une voie bien étroite et que souffrir de l'injustice, en

tant que collectivité, n'immunise pas contre le risque de la faire collectivement souffrir à d'autres, que pour essayer de comprendre ce qui rend possible un tel état de choses, afin d'en tirer toutes les implications quant à la promotion des droits des immigrés, de quelque origine qu'ils soient et où qu'ils se trouvent.

D'un côté, les Guadeloupéens, les Guyanais ou les Martiniquais qui sont discriminés en France métropolitaine le sont en dépit du fait qu'ils ont, de longue date, le statut de citoyens français (*cf. encadré p. 41*). Et, de l'autre, les Antillais et les Guyanais qui apportent leur concours à la marginalisation des immigrants caraïbéens venus aux Antilles ou en Guyane françaises pour tenter d'y gagner leur vie ont en commun avec ceux-ci d'appartenir à des peuples qui ont connu les mêmes malheurs d'histoires coloniales globalement semblables et qui sont, culturellement au moins, des cousins.

La prolétarisation et l'expérience du racisme

Un mouvement de prolétarisation a conduit les populations antillaises et guyanaises installées en France métropolitaine d'un état où – encore peu nombreuses – elles se composaient, jusqu'à la fin des années cinquante, principalement d'individus appartenant aux classes moyennes (fonctionnaires de rang moyen et supérieur, membres des professions libérales) à celui d'aujourd'hui, où elles sont massivement constituées d'employés et d'ouvriers occupant des postes de basse qualification. Ce mouvement les a menées dans une situation proche, à bien des égards, de celle des groupes issus des immigrations d'origine "étrangère" les plus dépréciés (notamment ceux venus du Maghreb et d'Afrique noire), auxquels elles sont souvent assimilées. Ainsi, dans le contexte d'une concurrence sociale avivée par les mutations économiques de grande ampleur en cours dans la société française, les populations en question sont, comme ces groupes, directement touchées – et cela du fait même de la consolidation de leur enracinement dans l'Hexagone – par l'exacerbation du racisme "anti-immigrés", qui est une des manifestations majeures de cette concurrence.

Par exemple, elles se heurtent parfois, dans les procédures d'attribution d'un logement social, aux mêmes oppositions que celles que rencontrent les "étrangers", souvent dans les mêmes communes, et ce au titre d'une politique discrète de "quotas" menée par certaines municipalités (y compris celles de gauche)[3]. Les immigrés d'origines antillo-guyanaise et étrangère ont été regroupés, pour l'occasion, dans une même catégorie : celle de "populations allogènes"[4]. Ou encore, elles essuient souvent – comme les travailleurs "étrangers" les plus stigmatisés – des refus d'embauche motivés par le phénotype des candidats, comme le confirme une étude officielle portant sur l'insertion professionnelle et l'accès à l'emploi de jeunes sans qualification[5]. Des

3)- Les Antillais seraient bruyants (fêtes, visites, etc.) et trop nombreux. Pour une comparaison franco-britannique de la question du logement des immigrants caraïbéens, voir S. Condon, *L'accès au logement : filières et blocages, le cas des Antillais en France et en Grande-Bretagne*, ministère de l'Équipement, rapport au Plan construction et architecture, document multicopié, Paris, 1993 ; et, du même auteur, "L'accès au logement : le cas antillais en France et en Grande-Bretagne", *Population* (Notes et documents), vol. 2, 1994, pp. 522-530.

4)- Il y a là une illustration saisissante du processus d'ethnicisation ou de "racisation" de certaines populations opéré par nombre d'administrations publiques. Voir V. De Rudder, C. Poiret et F. Vourc'h, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Puf, coll. "Pratiques théoriques", Paris, 2000, p. 186.

5)- Étude citée *in* Claude-Valentin Marie, "Les Antillais en France. Histoire et réalités d'une migration ambiguë", *Migrants-Formation*, n° 94, septembre 1993, pp. 5-14. Voir également, concernant les discriminations racistes à l'embauche (mais aussi dans la recherche d'un logement), certaines enquêtes menées par Jean Galap et les chercheurs du Centre de recherche et d'études sur les dysfonctions de l'adaptation. Par exemple, "Phénotypes et discriminations des Noirs en France. Question de méthode", *Migrants-Formation*, dossier "Les originaires d'outre-mer. Questions d'identité", n° 94, septembre 1993, pp. 39-54.

Antillais à la recherche d'un emploi s'entendent dire que *"s'ils n'étaient pas noirs, ils seraient pris"*[6]. Et, quand ils en ont un, il est avéré que "[en métropole], *à un niveau de formation équivalent, un travailleur des Dom a plus de difficultés qu'un travailleur métropolitain pour accéder à un emploi correspondant* [à sa formation] *ou sera plus fréquemment orienté vers un emploi moins qualifié*", comme le soulignait dès 1983 le rapport Lucas[7].

Alors qu'on ne cesse de leur proclamer qu'ils sont de droit des Français à part entière, les Antillais découvrent en métropole qu'ils sont de fait, selon la formule d'Aimé Césaire, des *"Français entièrement à part"*. Les difficultés d'insertion communes aux Antillais et à certaines populations d'origine "étrangère" mettent ainsi en relief le fait que, comme nous en avons fait ailleurs l'hypothèse[8], les discriminations dont sont victimes ces "immigrés" prennent moins appui sur la ligne de partage tracée par le droit entre nationaux et non-nationaux que sur une représentation des immigrants originaires des anciennes colonies et de leurs descendants qui fait d'eux une réalité "étrangère" au corps social, menaçante pour "l'intégrité" de l'identité nationale. À la lumière de l'opposition construite par cette représentation entre ceux qui – non seulement au plan formel du droit, mais aussi et surtout, dans l'ineffable sentiment de l'appartenance légitime – "sont de" la nation et ceux qui "n'en sont pas", les Antillais et les Guyanais sont considérés comme "n'en étant pas tout à fait", bien qu'ils ne soient pas au sens strict des étrangers.

6)- H. Mélin, *Le rôle de l'identité culturelle dans le processus d'insertion sociale : le cas des Antillais en France métropolitaine*, mémoire de DEA, université de Lille III, document multicopié, 1996, p. 100.

7)- Voir p. 43 du rapport du groupe de travail pour l'insertion des ressortissants des Départements d'outre-mer en métropole, dont la mise en place fut demandée par le secrétariat d'État aux Dom-Tom, et la présidence confiée au chef de l'Inspection générale des Affaires sociales du ministère des Affaires sociales et de la Solidarité nationale, Michel Lucas. Ce rapport fut remis le 16 mai 1983.

8)- Voir Michel Giraud et Claude-Valentin Marie, avec la collaboration de J. Fredj, R. Hardy-Dessources et P. Pastel, *Les stratégies sociopolitiques de la communauté antillaise dans son processus d'insertion en France métropolitaine*, ministère de la Recherche, document multicopié, Paris, 1990, p. 14.

L'empire de la couleur, une évidence aveuglante

La représentation en question, qui repose à la fois sur une conception biologisante de la nation et sur une stigmatisation raciste de ces immigrants, provient directement de l'expérience coloniale de la France. Mais un tel héritage n'est pas une particularité française ; on le retrouve dans tous les pays d'immigration qui ont été des métropoles colonisatrices.

La représentation examinée n'est donc, au fond, que le produit de l'activation continuée, dans un nouveau contexte, du vieux principe de coupure qui, comme Frantz Fanon l'a exprimé de manière incisive dans les premières pages des *Damnés de la terre*, compartimentait violemment le monde colonial en deux sous-ensembles exclusifs l'un de l'autre et antagoniques, deux "espèces" ou deux "races".

Dès lors, pour en revenir à la situation qui nous occupe ici, "*la couleur de la peau* [ou, plus largement, le phénotype] *fait que les Français de couleur deviennent dans la réalité quotidienne des étrangers"*[9]. Cependant, il convient de ne pas se laisser aveugler par l'apparente évidence de cet empire de la couleur, comme peut l'induire l'usage – récemment répandu en France – de la notion de "minorité visible". Un tel

9)- Jean Galap, *art. cité*, p. 53.

empire de la "race" exprime, en vérité, une domination sociale et ladite évidence n'aboutit qu'à travestir celle-ci, en tentant de la légitimer par le fait de la présenter comme naturellement fondée. Il faut donc se tenir à l'écart de l'inversion des causes qui fait prendre la vessie du colorisme pour la lanterne de la domination. Qui tend à faire croire que les groupes d'une certaine "race" constituent des minorités sociologiques du fait de la "visibilité" de leurs phénotypes, là où, sûrement, c'est la place que leur ont réservé l'histoire coloniale et le contexte d'une minoration bien actuelle dans le système social où ils vivent qui explique qu'ils sont particulièrement "vus" et discriminés. Ainsi que l'écrit le sociologue jamaïcain Stuart Hall à propos des Noirs d'Angleterre, *"leurs histoires sont dans le passé, inscrites dans leur peau. Mais ce n'est pas à cause de leur peau qu'ils sont des Noirs…"*[10]. C'est qu'en effet, telle ou telle "couleur" n'est jamais une donnée (pourquoi objectivement le Noir serait visible et le Blanc ne le serait pas ? !), mais une construction historique et sociale.

Telle ou telle "couleur" n'est jamais une donnée (pourquoi objectivement le Noir serait visible et le Blanc ne le serait pas ? !), mais une construction historique et sociale.

L'inversion du stigmate

Il aura fallu du temps pour que les migrants guadeloupéens, guyanais et martiniquais venus s'installer en métropole percent à jour, sous le voile d'une certaine idéologie "républicaine", le caractère d'exclusion de la représentation particulière des "immigrés" originaires des anciennes colonies de la France dont nous avons parlé plus haut. Il aura fallu du temps pour qu'ils connaissent et reconnaissent que les attributs de la nationalité française ne suffisent pas à les mettre totalement à l'abri des effets pratiques de cette exclusion.

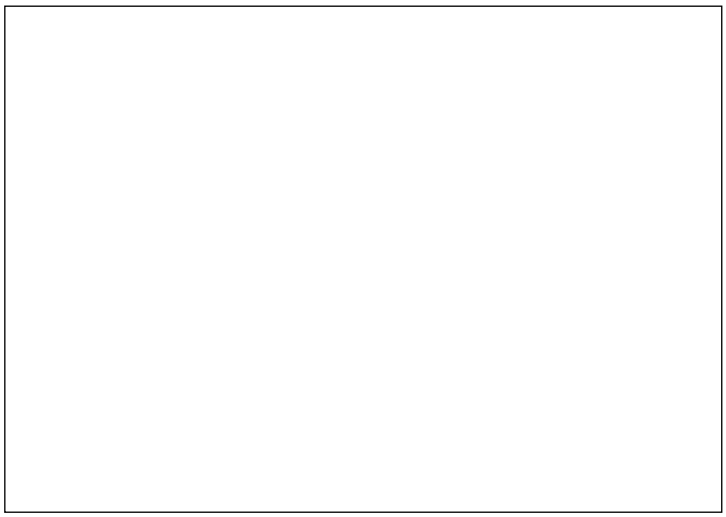
Ainsi, durant la première période de la présence dans l'Hexagone d'Antillais et de Guyanais, la plupart de ceux-ci ont farouchement veillé à ne pas être confondus avec les populations "d'origine étrangère" et, pour cela, ont refusé d'être considérés et de se considérer comme des immigrés. Ce d'autant plus qu'ils comptaient encore dans leur rang une proportion importante d'individus appartenant aux classes moyennes. Dans l'immédiate après-élection de François Mitterrand à la présidence de la République en 1981, lors de l'éclosion des "radios libres", les auditeurs de la radio associative "afro-antillaise" *Radio Mango* étaient encore nombreux, à la suite des émissions consacrées à la situation des Antillais et des Guyanais en région parisienne auxquelles nous participions régulièrement, à appeler le standard de cette radio pour protester contre le fait d'être qualifiés d'immigrés, soulignant avec force qu'ils étaient des Français. Une quinzaine d'années après, c'est-à-dire hier, certains des Antillais interrogés par Hélène Mélin[11] déclaraient toujours, alors qu'ils venaient d'essuyer un

10)- Stuart Hall, "Old and New Identities, Old and new Ethnicities", *in* Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Macmillan, Londres, 1991, p. 53 [TDLR].

11)- In H. Mélin, *op. cité*, p. 100.

refus d'embauche du fait de leur "couleur", que *"cela les gêne un peu que les Français pensent que tous les Noirs, Antillais ou Africains, c'est pareil"* ou que *"c'est choquant, voire vexant d'être comparés à des Africains"*. En conséquence, le parti qu'ils ont largement pris à été celui de "faire le moins de vagues possible" dans la nouvelle société de résidence, d'y adopter en quelque sorte une stratégie de "l'invisibilité ethnique". Dans le jeu de leurs comportements, ils ont privilégié ce qu'ils croyaient être l'atout de leur carte d'identité nationale, pour tenter de s'assurer, parfois avec succès, de la meilleure intégration possible. Compte tenu de la forte stigmatisation à laquelle étaient déjà confrontées certaines populations "d'origine étrangère", on peut comprendre cette attitude, sans pour autant la juger légitime, tant elle semble porter la marque de l'ambiguïté fondamentale de la situation des Antillais et des Guyanais en France. Ou, plus exactement, tant elle porte la marque de la tension entre les deux pôles de cette situation que Césaire a rapprochés dans la formule choc que nous avons citée. D'une part, la citoyenneté française a longtemps fait et fait encore dans une moindre mesure des Antillais vivant en métropole des "immigrés" relativement privilégiés par rapport à d'autres (notamment en ce qui concerne l'accès à l'emploi public). D'autre part, les réalités sociales particulières qu'ils vivent aujourd'hui tendent de plus en plus à les mettre à part dans la société métropolitaine.

Un tel maintien à l'écart du courant principal de leur société de résidence, tous les rejets racistes essuyés de plus en plus souvent de la part de celle-ci, ont poussé les populations antillaises et guyanaise vivant en France métropolitaine – au moins pour une large part d'entre elles – à reprendre et à valoriser, selon la logique bien connue de l'inversion du stigmate, la "différence" qui est leur si fréquemment opposée. Elles ont ainsi commencé à afficher une forte conscience d'identité



© Amadou Gaye/IM'média.

La célébration du patrimoine culturel propre est devenue, à travers une profusion de soirées ou de journées d'animation, l'essentiel de la présence publique des Antillais et des Guyanais résidant en métropole.

communautaire et à se mobiliser autour de cette identité emblématique. Néanmoins, il ne faut pas s'y tromper, cette mobilisation ne saurait être réduite à un simple effet mécanique des discriminations vécues ou à l'expression, enfin libérée, d'un atavisme culturel trop longtemps bridé ou, pire encore, d'une altérité essentielle. Elle est au premier chef la marque d'une stratégie sociale et politique, comme toutes les mobilisations du même type. Celle qui fait de l'affirmation et de la valorisation ouvertes d'une identité particulière – en allant même, si nécessaire, jusqu'à la (re)construire – le moyen de la reconnaissance de cette identité comme légitime par tous et, partant, de la satisfaction des revendications particulières qui sont formulées en son nom. C'est à la lumière de cette indication qu'il faut comprendre que la célébration du patrimoine culturel propre (la musique, la danse, la gastronomie et, dans une moindre mesure, les créations littéraires et théâtrales) soit devenue, à travers une profusion de soirées ou de journées d'animation, l'essentiel de la présence publique des Antillais et des Guyanais résidant en métropole, et que cette présence soit surtout organisée par des associations. Elles sont fort nombreuses[12], tant il est vrai que la structure associative est à la fois le support et l'outil par excellence de la mise en œuvre de la stratégie en question, dans la mesure où, en France, elle est la seule forme d'organisation collective qui permette une mobilisation sur une base communautaire que ni les syndicats ni les partis politiques n'admettent.

12)- Dès 1987, l'ANT recensait un total de 826 associations d'originaires des Départements d'outre-mer dans l'Hexagone.

L'évolution qui tend à conduire nombre d'Antillais et de Guyanais venus vivre en France métropolitaine d'une valorisation de leur citoyenneté française à l'affirmation de leur identité particulière n'a pas été brutale, mais s'est faite par étapes[13]. Elle n'est encore ni complète – l'attitude ancienne que nous venons d'évoquer perdurant dans bien des cas – ni, *a fortiori*, arrivée à son terme. Elle reste ouverte, comme nous l'apercevrons plus loin, sur plusieurs voies possibles, dont le fait d'emprunter celle-ci plutôt que celle-là dépend, au moins en partie, de la transformation statutaire que pourrait connaître, à plus ou moins brève échéance, chacun des Dom.

13)- Pour une analyse des dynamiques sous-jacentes à toute l'évolution qui nous occupe ici, voir Michel Giraud et Claude-Valentin Marie, "Insertion et gestion socio-politique de l'identité culturelle : le cas des Antillais en France", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 3, n° 3, 1987, pp. 31-48 ; repris sous le titre "Identité culturelle de l'immigration antillaise", in *H&M*, dossier "L'immigration dans l'histoire nationale", n° 1114, juillet-septembre 1988, pp. 89-102. Pour une appréhension des conditions socio-démographiques de cette évolution, voir Claude-Valentin Marie, "Les Antillais de l'Hexagone", in Philippe Dewitte (sous la direction de), *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, La Découverte, Paris, 1999, pp. 99-105.

Le piège de l'ethnicité

Afin de mieux cerner les enjeux de ce qui se profile, de manière incertaine, à la "croisée des chemins" dont nous venons de mentionner l'existence, il nous semble utile de nous arrêter, un court instant, sur une des étapes de l'évolution examinée, sa phase intermédiaire étant aujourd'hui largement dépassée. Elle a essentiellement consisté en une forte mobilisation syndicale au cours de laquelle, dans la seconde moitié des années soixante-dix, nombre de travailleurs originaires des Départements d'outre-mer avaient déjà fait vivement entendre des revendications qui leur étaient particulières (notamment sur les congés payés

pour se rendre périodiquement “au pays” et sur la titularisation et la réinsertion professionnelle définitive dans celui-ci), mais ce dans un cadre qui était le plus souvent celui des grands syndicats nationaux.

S’il convient de s’y arrêter aujourd’hui, c’est pour se rappeler que les travailleurs dont il vient d’être question ont connu de grandes difficultés à faire valoir le bien-fondé de leurs demandes auprès des instances dirigeantes de leurs syndicats, peu ouvertes à la prise en compte de spécificités qui ne seraient pas uniquement d’ordre professionnel ou de classe. Ce n’est donc qu’après qu’ils furent, en conséquence, déçus du peu de résultats de leurs initiatives syndicales, que la grande majorité des militants sociaux de l’immigration antillaise et guyanaise se sont tournés vers un “associationnisme de type communautaire” pour œuvrer à la satisfaction des revendications de leur collectivité. Et, ensuite, pour souligner qu’avec l’échec de la mobilisation syndicale évoquée, se sont éloignées la perspective d’une conciliation réaliste des revendications particulières (qui avaient été alors – et qui sont encore – exprimées), et les exigences générales du vivre ensemble (dans lequel les populations antillaises et guyanaise sont, pour l’instant, toujours engagées). Et, enfin, pour que nous nous interrogions sur le risque d’une limitation, si ce n’est d’un enfermement ethnicitaire, que comporte selon nous *“le glissement d’une mobilisation fondée prioritairement sur des solidarités de type professionnel ou, plus largement, de classe vers une autre où prédominent les relations et les solidarités de type communautaire”*[14]. Un risque dont l’“option unique” de l’“associationnisme communautaire” est particulièrement susceptible d’être porteur, surtout – paradoxalement – quand la citoyenneté française des membres de la “communauté”, leur longue habitude des jeux politiques nationaux et les grandes compétences ainsi que l’entregent de leurs élites relativement nombreuses confèrent à cet associationnisme, via les pratiques discutables du *lobbying* politique, une efficacité discrète mais réelle que n’a pas, dans la même mesure, celui des populations “d’origine étrangère”.

14)- Michel Giraud et Claude-Valentin Marie, *art. cité*, p. 36.

De la nécessité de prendre en compte les particularités effectives de la situation des Antillais et des Guyanais vivant dans l’Hexagone pour pouvoir satisfaire les aspirations de ces derniers, qui – tout en étant particulières de fait – sont généralement (nous voulons dire dans la généralité du “droit naturel”) légitimes, l’on pourrait alors passer à une obligation quasi ontologique de spécificité. Celle-ci viendrait ainsi justifier *a priori*, et en toutes matières, les “profitations” injustifiables d’une préférence ethnique ; même s’il est vraisemblable que celles-ci resteraient alors d’une importance modeste. Et ce au mépris, ou dans l’indifférence, des nécessaires solidarités de condition qui lient les immigrés antillais et guyanais avec non seulement les autres immigrés, mais aussi avec les autres couches populaires de la société française et, au-delà des frontières de la France, de toutes les sociétés du monde.

C'est qu'en effet, on peut craindre que, comme l'écrit la philosophe d'origine tunisienne Hélé Béji, il y ait *"dans toute proclamation de sa différence* [...] un*e secrète conviction de l'évidence de sa supériorité* [et qu'alors] *la réclamation culturelle de sa différence ne peut plus être considérée comme une manifestation du droit, mais comme une économie masquée de la force"*[15]. Ou, pour le dire de manière plus nuancée que cet auteur, que le refus de se voir imposer une identité que l'on n'a pas choisie ou, au moins, acceptée – une attitude de défense qui est par principe légitime – ne se transforme en la prétention offensive, inacceptable, d'imposer à tous les autres que soi la promotion de ses seuls intérêts, au motif de sa particularité revendiquée[16].

15)- H. Béji, "Radicalisme culturel et laïcité", *Le débat*, n° 58, janvier-février 1990, p. 48.

16)- C'est là une des principales dimensions de ce que nous avons dit, ailleurs, être le paradoxe de l'ethnicité. Voir Michel Giraud, "L'ethnicité comme nécessité et comme obstacle" in Gilles Ferréol (sous la direction de), *Intégration, lien social et citoyenneté*, Presses du Septentrion, Lille, 1998, pp. 137-165.

Un danger d'enfermement identitaire

Le risque d'enfermement, de repli sur soi, que nous évoquons est loin aujourd'hui de s'être pleinement réalisé. Mais il n'est cependant pas imaginaire. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler que, comme nous l'avons déjà indiqué, le refus ancien d'être confondus avec des immigrés "d'origine étrangère", notamment africaine, persiste encore chez bien des migrants antillais et guyanais. À ce refus est venu s'ajouter, plus récemment, chez certains d'entre eux la volonté de se tenir à distance de la population métropolitaine, avec laquelle ils entretiennent un rapport de méfiance nourri par l'expérience répétée des discriminations qu'ils ont subies de la part de certains éléments de cette population. Il suffit aussi d'observer que les populations antillaises ou guyanaise de l'Hexagone, et surtout leurs organisations, restent étonnamment absentes des quelques grandes mobilisations sociales qui agitent la France. Que ce soit de celles qui ont pour objectif la défense des droits des immigrés "d'origine étrangère" (par exemple, celles concernant les "sans-papiers" ou les victimes de la "double peine" ou encore le relogement de familles expulsées de leur appartement) ou des mouvements sociaux de portée nationale (comme ceux de la lutte contre la pauvreté ou pour la défense des droits des chômeurs) et internationale (comme les mouvements de lutte opposés à la mondialisation libérale ou de solidarité avec les combats de différents peuples du tiers-monde). Et ce, en ce qui concerne ces derniers mouvements, même quand une certaine proximité géographique, historique et culturelle des Antillais et des Guyanais à ces peuples, comme c'est par exemple le cas pour le peuple haïtien, laisserait attendre une plus grande implication de leur part. Dans ces conditions, il nous paraît douteux que l'on puisse se réjouir de ce que le recul de l'assimilationnisme traditionnel des originaires des Dom explique, comme on le dit souvent, le relatif fléchissement du refus premier de ces derniers d'être considérés comme des immigrés, si – en même temps – le sur-

gissement de la fierté identitaire d'être antillais ou guyanais, qui est corrélative de ce recul, doit les séparer tout autant, mais pour un autre motif, de toutes les autres composantes de la société où ils vivent (y compris les immigrés "d'origine étrangère").

Il est une autre indication du danger de l'enfermement identitaire qui nous préoccupe : celle qui nous vient de la connaissance des discriminations et des violences que doivent affronter dans des départements français d'Amérique les travailleurs et leurs familles venus de pays voisins de ces départements – notamment d'Haïti et de l'île de la Dominique mais aussi, en Guyane, du Surinam, de la Guyana ou du Brésil – et leurs familles[17]. Certes, cette indication doit être dite indirecte relativement au cas des populations antillaises et guyanaises immigrées en France métropolitaine sur lequel nous réfléchissons ici. Mais elle ne nous semble pas hors de propos dès lors que, dans les deux types de situations ainsi rapprochées, c'est la même identité – ou du moins une identité affirmée comme étant commune – dont l'exaltation est à mettre en cause, et qu'en conséquence le risque que fait courir cette exaltation ne saurait être divisé d'un bord à l'autre de l'Atlantique. C'est, d'ailleurs, ce que nous avions commencé d'indiquer dès l'introduction du présent article en soulignant le paradoxe qu'il y a à ce que des Caribéens qui viennent travailler et vivre dans un autre pays de la Caraïbe que le leur (en l'occurrence la Guadeloupe ou la Guyane) vont y rencontrer un accueil au moins aussi mauvais que celui qui attend dans les métropoles européennes ou nord-américaines les émigrants venus de cet autre pays.

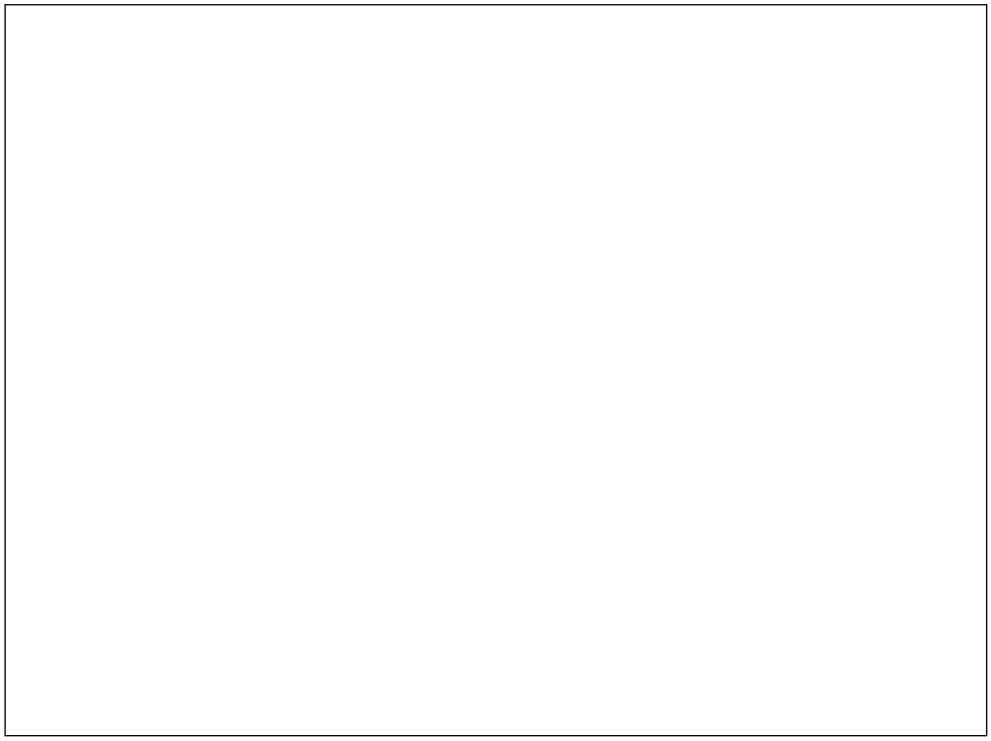
Le refus ancien d'être confondus avec des immigrés "d'origine étrangère", notamment africaine, persiste encore chez bien des migrants antillais et guyanais.

17)- Voir, sur ce point, le court article que nous avons donné à la revue du Groupe d'information et de soutien des immigrés, sous le titre "Les migrations intracaraïbéennes : l'autre exclusion", in *Plein droit*, dossier "Outre-mer, autre droit", n° 43, septembre 1999.

Le rejet de l'Autre, expression du rejet de la situation coloniale

Il est vrai que les autorités françaises portent, à travers la politique d'immigration et la police des étrangers qu'elles mettent en œuvre dans les départements d'Amérique, une lourde responsabilité dans les difficultés que connaissent ces immigrants caraïbéens, à l'entrée comme durant le séjour qu'ils y font. Mais on ne peut pas prétendre qu'une telle politique et une telle police se développent sur place, dans une sorte de vide social, et que les populations et les responsables locaux ne feraient que les observer de loin sans y prendre part. Il paraît, bien au contraire, qu'ils y consentent dans une certaine mesure, quand ils n'en sont pas les complices actifs. Ce fut le cas, en Guadeloupe, lors d'un événement datant de l'année 1979 évoqué un peu plus loin, quand des Guadeloupéens se transformèrent en auxiliaires de fait de la police française dans sa politique d'expulsion d'immigrés dominicais[18]. Cela s'est confirmé récemment, dans les agressions phy-

18)- On pourra également, à ce propos, lire avec intérêt la lettre que le maire de Saint-Martin a adressé au Premier ministre le 17 mai 1994, où le premier réclame au second une accélération immédiate des expulsions d'étrangers de sa commune, et d'autres documents relatifs au même problème, reproduits dans le rapport d'une mission effectuée dans les DFA (Départements français antillais) à l'initiative de plusieurs associations de défense des droits des immigrés, *En Guyane et à Saint-Martin. Des étrangers sans droits dans une France bananière*, Groupe d'information et de soutien des immigrés, mars 1996.



© Joël F. Volson/IM'média.

Une étape importante dans l'évolution du rapport des Antillais avec la France a consisté en une forte mobilisation syndicale.

siques contre les personnes et la destruction d'habitats dont viennent d'être victimes, toujours en Guadeloupe, des Haïtiens et des Dominicais (une affaire connue sous le nom de son premier responsable, le journaliste de radio ayant appelé à ces violences, Ibo Simon).

Tout comme on impute souvent – on l'a vu – à l'empreinte de l'idéologie assimilationniste sur les pensées et les actes de nombre d'Antillais et de Guyanais de l'Hexagone leur refus d'être confondus avec des immigrés "d'origine étrangère", on tend également à attribuer la responsabilité du rejet des immigrants venus de pays voisins, dans les départements des Antilles ou de la Guyane, à l'aliénation coloniale qui y demeurerait encore. Plus précisément, on fait relever ce rejet d'une volonté éperdue d'échapper à ce que Frantz Fanon a appelé *"le grand trou noir"*, qui est celui de la misère, pour s'approcher au plus près de l'enviable monde des dominants. Le sociologue haïtien Laënnec Hurbon a ainsi indiqué qu'on pouvait voir dans les exclusions et les violences que les Dominicais et les Haïtiens subissent en Guadeloupe – dont l'acmé a été les ratonnades des 28 et 29 septembre 1979 contre les premiers, au cours desquelles des hommes ont été battus et des femmes violées, puis remis aux autorités de police qui les ont expulsés sur le champ – un *"effet de l'interminable tâche d'assimilation à la culture française"* dans laquelle les Guadeloupéens sont engagés depuis l'esclavage[19]. Sans qu'il faille refuser tout fondement à cette

19)- L. Hurbon, "Racisme et sous-produit du racisme : les immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe", *Les Temps modernes*, dossier "Antilles", n° 441-442, avril-mai 1983, p. 1991.

interprétation, force est de constater qu'elle ne permet pas de rendre compte d'un des principaux traits du paradoxe examiné. Ce n'est pas au plus fort de la période coloniale, pas même à l'apogée de l'entreprise assimilationniste, ni du seul fait des assimilationnistes des Antilles ou de Guyane que se développent dans ces pays les attitudes xénophobes dont nous avons parlé, mais au moment où cette entreprise fait largement l'objet d'une profonde mise en question, et ce y compris dans les milieux nationalistes. Un tel développement aurait donc partie liée avec la poussée identitaire qui nous occupe, au moins avec certaines modalités de celle-ci.

Parce qu'elle suppose, face aux menaces de phagocytose culturelle que comporte la colonisation, un renforcement, quand ce n'est pas une rigidification, des frontières de l'identité à préserver – ce que Laënnec Hurbon a justement appelé une *"passion de l'homogénéité"*[20] – cette poussée conduit en effet non seulement à un rejet de l'autorité métropolitaine mais aussi, comme par ricochet, à l'exclusion des autres peuples. Une exclusion d'autant plus marquée lorsqu'il s'agit de populations immigrantes. Parce que l'arrivée de celles-ci vient, évidemment, tendre un peu plus la compétition pour l'accès aux ressources convoitées de l'ordre départemental (en matière de rémunération et de droit du travail, de protection sociale, de couverture sanitaire, d'instruction gratuite) que l'on veut garder pour soi. Mais aussi parce que les migrations participent du procès de transnationalisation qui met en crise le modèle de l'État-nation selon lequel les souverainetés politiques caraïbéennes se sont récemment constituées et d'autres pourraient dans l'avenir se former. Contribuant à déstabiliser les revendications nationalistes dans des territoires où celles-ci ne correspondent encore qu'à un projet de minorités agissantes qui se heurte à de vives résistances de la part de larges fractions de l'opinion, ce processus et les mouvements migratoires qui en sont un des vecteurs ne peuvent ainsi que faire l'objet de suspicion dans le "camp patriotique" de ces territoires. Si donc aux Antilles et en Guyane, comme partout, la concurrence dans l'accès à des ressources restées rares est le premier moteur de la xénophobie, celle-ci s'alimente aussi particulièrement de la crispation identitaire qui accompagne le plus souvent les recherches d'une sortie de la situation coloniale.

20)- *Ibid.*, p. 1998.

Des luttes de libération à la valorisation des "races"

Il ne fait pas de doute, selon nous, que les populations venues des pays de l'ancien empire français pour s'installer dans l'Hexagone (celles d'origines antillaises et guyanaise inclues), face à la marginalisation sociale dans laquelle on tente de les confiner et au racisme d'inspiration coloniale par lequel on prétend justifier celle-ci, sont portées,

dans le tréfonds d'elles-mêmes, par l'aspiration à l'égalité des droits de tous. Une aspiration qui répond à un idéal si ancien que nous n'osons pas parler à son propos d'ambition d'une "nouvelle citoyenneté". Cette aspiration doit être, en effet, davantage reçue comme l'expression de la volonté de gagner, sur le sol de l'(ancienne) métropole coloniale, le combat de la décolonisation qui n'a pas été entièrement achevée avec les indépendances africaines et asiatiques ou la transformation des "vieilles colonies" en départements de la République française. C'est, sur des terrains différents, le même combat qui se poursuit contre le même ennemi : la domination et l'exploitation de l'homme par l'homme telles qu'elles se nouent autour des pseudo-justifications de la différence de race, de couleur, d'ethnie, de culture ou de nationalité. Un combat qui est porté par le même idéal, celui des révolutions de 1789 et de 1848 tel qu'il a été repris mais aussi dynamisé, transformé, par la révolte générale des esclaves aux Amériques en vue de l'abolition de la servitude et de l'avènement de la justice et de la fraternité universelles.

Cependant, cet idéal est périodiquement perdu de vue par ceux qui mènent un tel combat, au profit douteux d'affirmations et de revendications particularistes, arrimées à l'idée contestable d'une préférence de la race, de la couleur, de l'ethnie, de la culture ou de la nation opprimée pour la seule raison précisément qu'elle est opprimée. Or dans les sociétés contemporaines et, au premier chef, dans les grandes sociétés d'immigration qui nous concernent ici, il ne suffira jamais, à notre sens, d'œuvrer à la valorisation des "races" stigmatisées et des cultures dépréciées, toute légitime qu'elle soit en elle-même. Car ces sociétés sont désormais trop diverses pour que les groupes d'origines différentes qui les constituent puissent se tenir ensemble, dans l'égalité, sans partager un système commun de valeurs et de normes. Un système qui, tout en s'enracinant d'une certaine façon dans chacune des différentes traditions en présence, les transcendent toutes. Un système qui, partant, puisse faire obstacle à ce que chacun de ces groupes tende à exciper de sa "différence" pour tenter de légitimer les concurrences qui l'opposent à d'autres, et d'imposer à tout prix la satisfaction de ses seuls intérêts, y compris par la captation des moyens de l'État qui sont théoriquement à tous, en pensant avoir le droit avec lui.

En France, le principe de la compatibilité du droit à l'affirmation d'identités particulières par ceux qui s'en réclament et l'exigence universalisante de conquérir l'égalité des droits de tous les individus, de quelque identité qu'ils soient, est en passe de devenir un élément central du discours politiquement correct. Il nous semble urgent de reconnaître que ce discours arrête son raisonnement juste avant le point où il devrait commencer, à savoir juste avant la question liminaire des conditions de possibilité de ladite compatibilité : comment et à quel prix établir cette harmonie qui n'a rien de préétabli ? Pour commencer

à répondre à cette question, il faut certainement garder présent à l'esprit la vérité d'évidence que l'égale dignité de principe de toutes les traditions culturelles impose que la vision commune dont nous avons dit la nécessité résulte d'une incessante négociation entre ces traditions. Une négociation qui prendrait en compte de manière raisonnée et critique leurs différences pour en quelque sorte les dépasser grâce à la mise en œuvre de ce que Jürgen Habermas nomme une "éthique discursive". C'est-à-dire à travers un dialogue permanent qui ne peut manquer d'être conflictuel, mais où il ne fait sens pour chacun de s'engager qu'en étant conscient qu'il a à apprendre de l'Autre et en étant convaincu que rien n'est a priori non négociable – avant un libre examen de la raison –, donc en acceptant l'éventualité d'importants changements dans son propre *credo*. Car, comme le dit fort bien le sociologue britannique d'origine jamaïcaine Harry Goulbourne, *"soumettre toutes les cultures, sans exception, à la critique afin de créer quelque chose d'entièrement nouveau impliquera d'abandonner certains aspects de chacune au profit des aspects bénéfiques de toutes"*[21].

De ce point de vue, il nous semble que dans l'idée largement partagée, y compris par nous, que l'universel est nécessairement au bout d'un enracinement particulier, il peut y avoir l'illusion d'une autosuffisance de tels enracinements. Ainsi, si nous faisons nôtre la brillante formule de notre ami Daniel Maximin selon laquelle "*l'Universel c'est le Particulier sans les murs*", c'est pour ajouter qu'il faut encore pour l'atteindre abattre les murs, tous les murs. ◄

21)- Harry Goulbourne, "New Issues in Black British Politics", *Information sur les sciences sociales*, vol. 31, n° 2, juin 1992, p. 369 [TDLR].

H&M A PUBLIÉ

Stéphanie Condon, "France-Angleterre, histoire comparée du logement des Antillais"
► Dossier *Détours européens*, n° 1193, décembre 1995

Pourquoi les migrants guadeloupéens veulent-ils être inhumés dans leur île ?

Les Guadeloupéens accordent une grande importance au respect des rituels mortuaires. Ceux résidant en métropole ne l'oublient pas : ils révèlent leur enracinement en communiquant avec leurs défunts ou en organisant leur sépulture dans l'île, même s'ils n'y sont pas nés. Tournant le dos à l'Afrique des lointains ancêtres et à l'Europe des désillusions, les Guadeloupéens se réapproprient ainsi leur terre d'origine.

par **Dolorès Pourette,**
anthropologue,
chercheur rattaché
au Laboratoire
d'anthropologie
sociale

Les discours sur la mort, recueillis auprès de migrants guadeloupéens en métropole[1], mettent en relief combien il leur importe d'être inhumés, le moment venu, sur leur île d'origine. Ce nécessaire retour à la terre natale conditionne l'accès au statut d'ancêtre et témoigne de l'attachement au territoire d'origine. Événement biologique, la mort est également un fait social. Les rituels funéraires, les deuils, les hommages rendus au défunt traduisent la manière dont sont conçus le passage des vivants en ce monde d'une part et les liens aux ancêtres d'autre part.

En Guadeloupe, la mort d'un individu constitue un événement de prime importance qui entraîne l'accomplissement d'un certain nombre de rites funéraires, immanquablement célébrés avec faste et grandeur. Le soir du décès – ou le lendemain soir, si l'on attend l'arrivée de proches venus de la métropole –, une première veillée rassemble la famille et le voisinage du défunt. L'inhumation a lieu les jours suivants et marque le début de la neuvaine : pendant neuf soirs consécutifs, la famille et les proches se réunissent afin de prier pour soutenir le défunt dans son accession au monde des morts. La neuvaine s'achève par le "vénéré", soirée de prières en compagnie du voisinage, et par la "messe des neuf jours" ou "messe du neuvième jour".

Les veillées, les messes et le placement du défunt au cimetière visent à rendre hommage au mort et à le guider vers le monde des défunts. Ils constituent des moments importants, au cours desquels se nouent ou se renouent les liens sociaux et auxquels nul ne se soustrait.

Au-delà de l'événement ponctuel que représente le décès d'un individu, les activités liées à la mort occupent une large place dans la vie sociale guadeloupéenne. Les décès sont quotidiennement annoncés à la radio. La fête de la Toussaint, célébrée le 1er ou le 2 novembre, est l'occasion pour chacun de se rendre au cimetière afin de retrouver "ses morts" et de "converser" avec eux[2]. Par ailleurs, les morts interfèrent

1)- Ces discours ont été collectés dans le cadre d'une recherche doctorale en ethnologie : Dolorès Pourette, *Hommes et femmes de la Guadeloupe en Île-de-France. Pratiques liées au corps, relations entre les sexes et attitudes face au risque de contamination par le VIH*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2002.

2)- Catherine Benoît, *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe,* CNRS Éditions, éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2000, p. 193.

constamment auprès des vivants, qu'ils guident et avec lesquels ils communiquent. Enfin, les individus consacrent une part non négligeable de leur budget au financement de leurs obsèques, afin de leur assurer des funérailles dignes de ce nom.

Dans la migration en métropole, l'importance accordée à la mort et au respect des rituels mortuaires perdure. Lorsqu'un proche demeuré en Guadeloupe décède, nul n'hésite à entreprendre le voyage afin d'assister à ses funérailles et de lui rendre hommage. Si le déplacement n'est pas envisageable, pour des raisons médicales, financières ou professionnelles, une messe sera prononcée dans une église métropolitaine en hommage à la personne décédée. Les Antillais sont tenus informés des décès qui surviennent en Guadeloupe et en Martinique par les bulletins nécrologiques diffusés quotidiennement sur les ondes de la radio métropolitaine *Média Tropical*.

Par ailleurs, la fête de la Toussaint demeure l'occasion pour les personnes originaires de la Guadeloupe d'honorer "leurs morts" en assistant à des messes, en récitant des prières et en allumant des bougies à leur domicile. Ce jour-là est tout entier consacré à communier avec les défunts. Mais ceux-ci interviennent chaque jour auprès des vivants, ceux dont ils étaient proches lorsqu'ils étaient en vie. Pour cette raison, les individus, et plus particulièrement les femmes, sont attentifs au contenu de leurs rêves : par leur entremise, les morts entrent en communication avec les vivants pour les "éclairer", les conseiller, leur annoncer un événement à venir (une naissance, un décès) ou les mettre au fait d'une situation ayant cours en Guadeloupe.

"Je ne veux pas être enterrée dans le froid"

Dans la migration, l'attention portée aux contenus oniriques est d'autant plus marquée que les rêves constituent le moyen de maintenir un lien avec l'environnement naturel, social et familial guadeloupéen. Par leur intermédiaire, les morts peuvent ainsi communiquer aux vivants une situation actuelle qui a lieu loin d'eux. Patricia[3] a de cette manière été "avertie" de l'infidélité de son fiancé demeuré aux Antilles. Juliette, qui a perdu son père à l'âge de quatorze ans, rêve de lui lorsqu'elle a une décision d'importance à prendre. Elle observe les conseils qu'il lui donne en rêve, et il manifeste son mécontentement si elle lui désobéit. Quant à Irène, elle a compris que sa nièce allait avoir un enfant lorsqu'elle a rêvé que sa sœur décédée lui confiait un nourrisson.

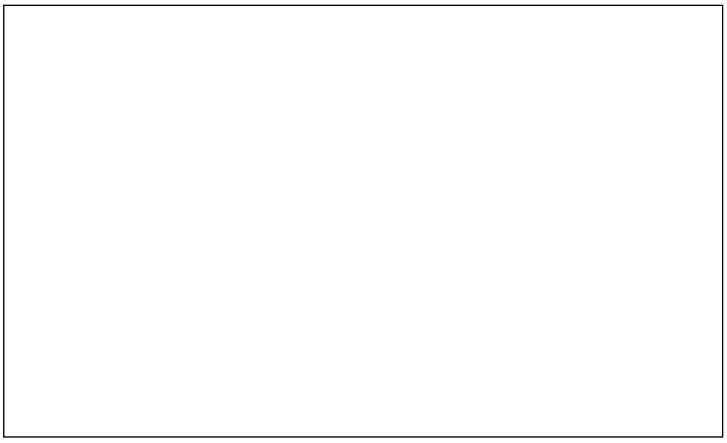
3)- Les prénoms cités dans ce texte sont fictifs.

Ces observations soulignent à quel point il importe aux vivants de maintenir une relation avec leurs morts en dépit de la migration, et bien qu'ils n'aient pas souvent l'occasion de se rendre sur leurs sépultures. Mais, au-delà de cette relation vivace entre les vivants et leurs morts qui se maintient dans l'éloignement, les personnes originaires de Guadeloupe accordent une importance primordiale au fait d'être

enterrées le moment venu sur leur île natale. Cette volonté anime même des jeunes gens qui, pour certains, ont émigré dans leur petite enfance. Afin de faire respecter leur désir, beaucoup économisent et financent de leur vivant leur rapatriement et leurs obsèques en Guadeloupe, ce qui représente un marché florissant pour les entreprises spécialisées dans ce type d'activités (dont on peut entendre la publicité sur les ondes de la radio *Média Tropical*).

Si l'ensemble des personnes rencontrées mentionne la volonté d'être inhumées sur leur terre natale, trois types de raisons sont invoquées pour expliquer cette volonté. Un premier niveau d'explication renvoie au refus d'être inhumé "dans le froid" de la métropole : *"Je ne veux pas être enterrée dans le froid"*. Dans ce type de discours, le "froid" est invoqué de manière métaphorique. L'analyse des discours révèle en effet combien le monde métropolitain lui est associé, par opposition à l'univers antillais, caractérisé par la chaleur. Ainsi, les Guadeloupéens se pensent "chauds" par rapport aux métropolitains et, de manière générale, aux personnes blanches de peau qu'ils estiment "froides"[4], d'un point de vue physique et dans leur tempérament. Cela fait écho aux stéréotypes occidentaux, qui confèrent aux individus nés sous les climats tropicaux un caractère chaud et voluptueux s'exprimant notamment par une sexualité "débridée". En se qualifiant de "chauds", les Antillais ne font que réinvestir en les transposant à leur avantage les propos et les jugements dévalorisants émis à leur encontre par les anciens colonisateurs et, plus récemment, par nombre d'Occidentaux.

4)- Christiane Bougerol fait la même observation in *La médecine populaire à la Guadeloupe*, Karthala, Paris, 1983.



Cimetière à la Désirade. Retrouver les siens dans la mort et rejoindre ainsi le panthéon familial ne peut se concrétiser que si l'inhumation a lieu en Guadeloupe.

© Dolorès Pourette.

"Se souder définitivement au grand corps de la famille"

Le désir d'être enterré en Guadeloupe relève également de la volonté de se rapprocher des siens, les parents et proches décédés, car mourir

"*c'est rejoindre les ancêtres de la famille, et même définitivement se souder au grand corps de la famille*"[5].

Ainsi, la raison qui pousse Irène, cinquante ans, à émettre ce vœu, *"c'est le désir de me rapprocher des miens. D'être tout près du caveau familial. Ou près de ma mère, de ma sœur"*. De la même manière, Fred, vingt-sept ans, "*fait un placement*" pour avoir sa tombe en Guadeloupe : *"J'ai envie d'être avec ma grand-mère, depuis l'âge de tout petit* [sic]."[6] Retrouver les siens dans la mort et rejoindre ainsi le panthéon familial ne peut se concrétiser que si l'inhumation a lieu en Guadeloupe. L'âme du défunt ne peut retrouver celles de ses proches que si son corps réintègre la terre où il a pris naissance. Un lien peut être établi entre cette nécessité de réincorporer la terre natale et la tradition qui consistait autrefois à enterrer le placenta dans le jardin de la case et à déposer le cordon ombilical au pied d'un arbre fruitier après la naissance d'un enfant[7]. Aujourd'hui seul ce cordon, voire le bracelet de naissance de l'enfant, est enterré au pied d'un arbuste du domaine familial, parfois planté pour l'occasion. Cette pratique vise à inscrire l'enfant dans son groupe familial – maternel le plus souvent[8] – mais également à établir un lien dès la naissance entre l'individu et la terre où il est né, lien symbolisé par la relation inaltérable entre l'individu et l'arbre au pied duquel une partie de ses attributs de naissance a été enterrée ou déposée. Afin de rejoindre le monde des morts et des ancêtres, il semble qu'il doive impérativement réintégrer sa terre natale et recouvrer ainsi une certaine complétude physique. Si le trépassé est enterré ailleurs, il semble que son âme soit dans l'incapacité de trouver son chemin, celui qui la mènera au panthéon familial, au statut d'esprit bienveillant, au statut d'ancêtre. Ce retour nécessaire à la terre natale – au sens figuré comme au sens propre : il s'agit d'être *enterré* en Guadeloupe et donc d'intégrer la terre guadeloupéenne – est explicitement mis en valeur dans le troisième type de discours : *"Je suis née là-bas, je veux être enterrée là-bas, où j'ai pris naissance."*

Avec la migration, l'île natale devient terre d'appartenance, point de départ et lieu de retour inéluctable, et la complexité des processus identitaires antillais peut s'affirmer.

Cependant, certains défunts ne peuvent regagner leur terre d'origine. Il s'agit de ceux dont les corps portent les empreintes de certaines maladies socialement stigmatisées et perçues comme dégradantes pour l'ensemble du groupe familial, comme le sida. Il convient en effet de préciser que les individus porteurs du virus VIH ont à subir une forte discrimination et un puissant rejet social, en Guadeloupe comme dans la population guadeloupéenne de métropole. Par conséquent, ceux qui se savent contaminés préfèrent le plus souvent taire leur état, et ils vivent leur maladie dans l'isolement. Ce premier niveau d'exclusion sociale précède la mort biologique, mais le corps du défunt ne pourra être enseveli : il sera incinéré. La crémation, pratiquée à la demande du malade ou à

5)- Laënnec Hurbon, "La mort sous les espèces des morts", *Caré*, n° 5, 1980, p. 18.

6)- Il s'agit de la grand-mère paternelle de Fred, qui l'a élevé jusqu'à ses trois ans. Elle est décédée alors qu'il en avait huit.

7)- Catherine Benoît, *ibid*.

8)- Stéphanie Mulot, *"'Je suis la mère, je suis le père' : l'énigme matrifocale. Relations familiales et rapports de sexes en Guadeloupe"*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2000.

celle de sa famille (lorsqu'elle est dans la confidence), consiste à détruire par le feu tout stigmate laissé par le virus, et par là-même toute trace de dégradation morale susceptible d'affecter le groupe familial dans son entier. Ce processus de destruction est le même que celui qui consistait, dans l'Europe du XVIII[e] siècle, à condamner les sodomites au bûcher. *"La mort par le feu apparaît comme une forme spécifique et nécessaire de purification, non seulement de l'individu dont on brûle la chair pour sauver l'âme, mais également de la communauté dont on extirpe ainsi le mal qui la ronge de l'intérieur."*(9)

9)- Daniel Borrillo, *L'homophobie*, Puf, coll. "Que sais-je ?", Paris, 2000, p. 46.

Le territoire d'origine, objet d'un fort investissement symbolique

L'individu qui a contracté le sida est censé avoir commis une transgression d'ordre sexuel ou moral, en se livrant à des pratiques homosexuelles ou à la toxicomanie par exemple. Conséquemment, il n'est pas autorisé à réintégrer la terre qui l'a vu naître. En transgressant l'ordre naturel et l'ordre social, il lui a fait injure. L'incinération vise à éliminer les signes de la souillure physique et morale dont il est porteur, et on lui refuse de rejoindre le monde des défunts et de parvenir ainsi au statut d'ancêtre.

Les discours sur la mort recueillis dans la migration montrent un certain attachement au territoire d'origine et un fort investissement symbolique de ce dernier puisqu'il importe à tout un chacun d'y être inhumé (à l'exception des personnes contaminées par le VIH). Ces observations vont à l'encontre de certains courants théoriques selon lesquels l'espace, dans les Antilles françaises, ne serait ni un "espace ancestral", ni un "espace possédé" : *"Il n'y a ni possession de la terre, ni complicité avec la terre, ni espoir de la terre."*(10) Selon Christiane Bougerol, "l'absence de territoire" serait à l'origine d'une carence de la mémoire généalogique et empêcherait les morts antillais d'accéder au statut d'ancêtres(11).

L'attitude des migrants guadeloupéens face à leur propre décès et à leur devenir *post mortem* ainsi que l'importance primordiale qu'ils attachent au fait d'être enterrés en Guadeloupe, sur – dans – leur terre d'origine, vont à l'encontre d'une hypothétique "*absence de territoire*" ou de son "*insuffisante (voire impossible ?) symbolisation*"(12). En Guadeloupe comme en Martinique, des processus d'appropriation et d'investissement de l'espace sont à l'œuvre de manière indéniable(13). Et c'est dans la migration, dans l'éloignement et la rupture (physique) avec l'espace d'origine et de référence que se manifeste cet attachement aux lieux. La migration permet non seulement au territoire d'être érigé en tant que symbole, terre d'appartenance, point de départ et lieu de retour inéluctable, elle permet également de signifier la complexité des processus identitaires antillais et du vécu de la migration.

10)- Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1981, p. 149.

11)- Christiane Bougerol, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Puf, Paris, 1997.

12)- Christiane Bougerol, *ibid.*, p. 130.

13)- Catherine Benoît, *ibid.* ; Christine Chivallon, "Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise", *Cahiers d'études africaines*, n° 148, 1997.

© Samir H. Habdallah/IMmédia.

Les auditeurs de la radio associative *Tropic FM* manifestent, en 1987, pour le maintien de la fréquence. Bien des associations sont orientées vers l'organisation d'événements ponctuels, qui ne semblent pas pour autant sceller de puissants liens communautaires.

Les migrants guadeloupéens constituent une population aux contours flous, malaisée à saisir et à appréhender. Outre la diversité des parcours migratoires, familiaux, socioprofessionnels et personnels de la population considérée, il apparaît qu'elle ne constitue pas une "communauté" holiste, centrée autour de la défense d'intérêts communs, de l'affirmation de valeurs communes et de la mise en acte de pratiques collectives, et qu'elle n'est pas caractérisée par des formes décelables d'appropriation de l'espace. S'il existe une kyrielle d'associations antillaises et dominicaines en métropole, beaucoup d'entre elles exercent une activité réduite. D'autres ne rassemblent qu'un nombre limité d'individus et ne reflètent pas un réel collectif. Bien des associations sont en outre orientées vers l'organisation d'événements ponctuels (rencontres sportives, dîners dansants, contes…) qui ne semblent pas sceller de puissants liens communautaires et qui ne sous-tendent pas la défense d'intérêts communs ou de revendications collectives.

La vie quotidienne des personnes rencontrées se caractérise par une multitude d'orientations et de conduites. Il est malaisé en effet de déceler un ensemble commun de pratiques culturelles ou religieuses et de valeurs partagées par tous. Elles font au contraire preuve d'une grande diversité et d'une grande variabilité, et elles empruntent à divers registres culturels : antillais, métropolitain, mais aussi maghrébin, africain… Les pratiques religieuses sont exemplaires de cette diversité. Le vécu religieux des Guadeloupéens de métropole est caractérisé par une multitude de tendances, qui peuvent se rencontrer au sein d'une même famille, et également au cours d'une même histoire

de vie. Ainsi, il n'est pas rare qu'un itinéraire biographique mène l'individu à plusieurs conversions et reconversions religieuses. Celles-ci correspondent à la recherche d'un mieux-être ou d'une réponse à un problème donné (maladie, solitude, quête d'un travail ou d'une réussite professionnelle…). Les conversions peuvent avoir lieu au sein du christianisme, par le passage d'un mouvement à un autre (évangélisme, pentecôtisme, église adventiste…) ou du catholicisme vers l'islam ou le judaïsme, comme c'est le cas pour plusieurs de mes interlocuteurs.

Dans la mort, l'identité-relation devient identité-racine

S'agissant de l'espace d'immigration, il ne semble pas être vécu comme un lieu d'attachement et d'enracinement, alors que la perspective d'un retour aux Antilles est remise en question par un grand nombre de Guadeloupéens. La population antillaise se trouve en effet disséminée à Paris et dans les villes de la région parisienne, le plus souvent dans des quartiers qu'elle partage avec des populations défavorisées, d'origine étrangère pour la plupart. Ce relatif regroupement n'a cependant pas favorisé l'émergence de formes spécifiques d'appropriation du territoire. L'habitat, les commerces, restaurants et autres lieux de sociabilité antillaise se trouvent éparpillés dans l'espace urbain, où aucune empreinte spatiale ni aucune enseigne particulières ne les distinguent.

Ces observations rejoignent celles de plusieurs chercheurs au sujet du fait migratoire antillais au Royaume-Uni[14]. Ces auteurs s'accordent pour souligner la disparité des modes de vie antillais dans la migration, cette diversité étant analysée comme l'expression d'une identité "*multiforme*" et "*fluide*"[15]. Une telle hétérogénéité se traduit notamment par un "*attachement ambivalent au lieu*"[16] et s'exprime particulièrement dans le champ religieux, caractérisé par une diversité de systèmes de références à l'intérieur d'un même mouvement et par la pratique du "papillonnage" entre églises de différentes dénominations[17].

Ces propos font par ailleurs écho aux observations de Paul Gilroy. À travers l'analyse de la production artistique des cultures noires en Amérique et en Europe, il met en évidence l'existence d'une "*Black Atlantic*" qui n'a nul besoin d'une nation pour exister. L'émergence de cette diaspora noire, caractérisée par son "hybridité", est liée, d'après l'auteur, au "*désir d'échapper aux frontières restrictives de l'ethnicité, de la nationalité et parfois même de la 'race' elle-même*"[18].

Si l'on ne peut parler de "communauté" s'agissant de la population guadeloupéenne dans la migration, on peut néanmoins, comme Christine Chivallon l'a proposé concernant les migrants jamaïcains de Southampton, évoquer le motif du "*réseau*" ou du "*segment communautaire*" pour définir le fait migratoire antillais[19]. En effet, les différentes

14)- Richard Pryce, Stuart Hall, John Western, Christine Chivallon, notamment.

15)- Christine Chivallon, art. cité.

16)- John Western, "Ambivalent Attachments to Place in London: Twelve Barbadian Families", *Environment and Planning Society and Space*, n° 11, 1993, pp. 147-170.

17)- Cf. Christine Chivallon, art. cité ; et "Les espaces de la diaspora antillaise au Royaume-Uni. Limites des concepts socioanthropologiques", *Annales de la recherche urbaine*, n° 68-69, 1995, pp. 198-210.

18)- Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londres, 1993, p. 19.

19)- Christine Chivallon, art. cités.

formes de regroupement, aussi diverses, labiles et changeantes soient-elles, peuvent être considérées comme des "segments" à travers lesquels se jouent les liens communautaires. Ces segments, dans leur polymorphisme, la multiplicité de leurs orientations et parfois leurs oppositions, constituent autant de lieux et de moments où s'élabore et se niche l'identité antillaise. En s'attachant à des modes d'expression nomades et en épousant des configurations multiples, insaisissables et fuyantes, elle échappe au regard extérieur – et, par là-même, se dérobe à l'analyse anthropologique. Dans la migration plus qu'aux Antilles semble-t-il, elle se construit donc dans l'échange et la relation, comme l'a auguré Édouard Glissant[20]. L'auteur oppose en effet l'identité-racine, caractéristique des sociétés ataviques qui se réfèrent à un mythe fondateur, une genèse, une filiation et un territoire, à l'identité-relation ou identité-rhizome, qui caractérise les sociétés "composites" nées des processus de créolisation par lesquels elles s'ouvrent aux autres et s'enrichissent d'éléments nouveaux[21]. L'expérience des migrants guadeloupéens nous enseigne que ces deux parangons de l'identité sont loin d'être exclusifs l'un de l'autre. Si le modèle de l'identité-relation est à l'œuvre dans l'éparpillement et dans la migration, l'identité comme attachement au territoire est investie au moment du décès, moment où le retour ne peut plus être différé. C'est à cet instant que le territoire retrouve sa valeur symbolique comme lien aux ancêtres et que le retour devient indispensable afin de rejoindre le monde des morts.

La manière dont les migrants guadeloupéens mobilisent l'île d'origine permet d'affirmer que la migration a un impact non négligeable sur les processus de construction identitaire. N'entend-on pas d'ailleurs des jeunes gens nés à Paris affirmer : *"Je suis originaire de tel village en Guadeloupe"* ? Définitivement détournés de l'Afrique, comme lieu ancestral et terre originelle, et indéniablement convaincus que l'Europe n'est pas la "mère-patrie" promise, les Antillais de métropole parviennent à considérer les Antilles comme lieu d'origine. L'île natale est enfin érigée en terre d'origine, qu'il s'agira de regagner tôt ou tard. ◄

20)- Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Gallimard, Paris, 1990.

21)- Édouard Glissant emprunte à Gilles Deleuze et Felix Guattari la distinction qu'ils ont établie du point de vue du fonctionnement de la pensée entre la notion de racine unique et celle de rhizome. La première est celle qui tue autour d'elle, la seconde est celle qui s'étend à la rencontre d'autres racines. Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.

H&M A PUBLIÉ

Agathe Petit, "L'ultime retour des gens du fleuve Sénégal"
► Dossier *Retours d'en France*, n° 1236, mars-avril 2002

Présence antillaise au Royaume-Uni

Les migrants issus des Antilles britanniques forment une communauté importante au Royaume-Uni. Bien que "britanniques", ils sont soumis aux régulations d'entrée réservées aux Black British. Et une fois en Angleterre, la ségrégation à l'emploi et au logement les exclut des circuits économiques. Pour autant, la communauté antillaise britannique reste peu marquée par les replis identitaires.*

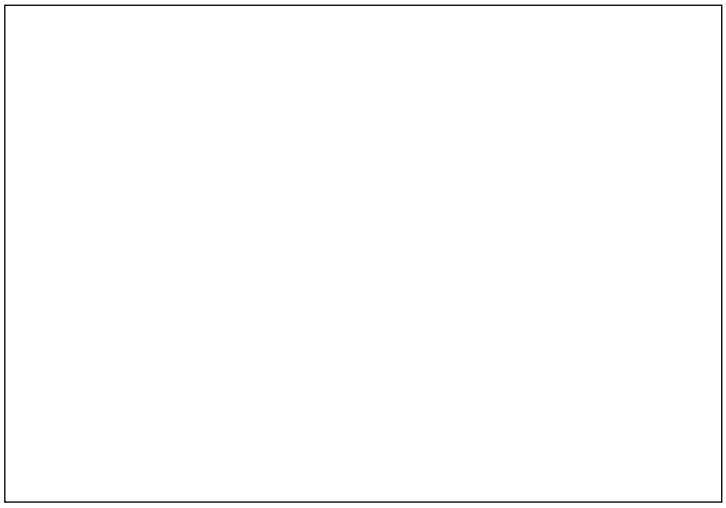
par
Christine Chivallon,
CNRS – Tide
(Territorialité et identité dans le domaine européen),
Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, Pessac

La présence antillaise au Royaume-Uni – en Angleterre devrait-on dire, car Pays de Galles, Écosse et Irlande du Nord ne sont concernés qu'à des degrés mineurs – n'est pas d'emblée très connue, ni immédiatement mise en rapport avec la spécificité britannique et qui viendrait s'ajouter à la panoplie de ses signes distinctifs : la famille royale, Westminster, les *bobbies*, le thé, le tournoi de Wimbledon, les pubs, les Beatles et autres plus récentes Spice Girls… Certes, on peut se réjouir du fait qu'une communauté ne soit pas transformée en cliché ou stéréotype. Mais on peut aussi être étonné de cette sorte d'invisibilité, au moins pour le regard extérieur, qui ne sait pas ou peu que les plus fameuses "minorités ethniques" britanniques se composent en grande partie de migrants antillais et particulièrement des Jamaïcains et de leurs descendants. Il faut sans doute y voir là le résultat de la façon dont la société britannique a négocié son passage à une société "pluriethnique", en développant d'abord, et sans doute encore, un net clivage entre groupes sociaux, clivage fondé sur le critère racial et donnant lieu à deux entités distinctes : les *White British* et les *Black British*. Cette catégorie *Black* englobe et fond tous ceux qui, issus de l'immigration, sont liés à l'histoire de l'Empire colonial et sont originaires principalement de la Caraïbe, de l'Inde, du Bengladesh ou du Pakistan. Il est bien sûr essentiel de voir, dans l'existence d'une telle catégorie, une représentation produite par la société britannique, qui est loin de correspondre à la mosaïque culturelle que forment les différents groupes de migrants au Royaume-Uni.

Pour ceux qui viennent de la Caraïbe, cette histoire semble avoir commencé anciennement, si l'on en croit le travail réalisé par des historiens sur quelques villes portuaires comme Liverpool. On retrouve, dans des gazettes locales datant du XVIII[e] siècle, l'annonce de ventes d'esclaves pratiquées aux abords du port. Une communauté noire commence ainsi à se constituer assez tôt, à partir des trafics du commerce triangulaire. Il est possible qu'elle ait regroupé des esclaves en fuite trouvant à se cacher dans certains quartiers pauvres et surpeuplés de la ville. À cette époque, certains planteurs antillais envoient également leurs enfants nés d'unions avec des femmes noires recevoir leur éducation en Angleterre.

* Une version écourtée de cet article est parue dans la revue *Volcans*, n° 31, 1998 (21-ter, rue Voltaire, 75011 Paris).

Quels que soient l'importance et surtout le poids symbolique de cette histoire, elle ne constitue cependant pas le point d'origine d'une filiation directe pour tous les Antillais installés aujourd'hui en Grande-Bretagne. Pour eux, il est plus juste de faire débuter l'expérience migratoire au cours des années cinquante, lorsque vont s'établir ces grands flux entre la Caraïbe et l'Europe, amenant des milliers d'Antillais vers une destination qui se révélera vite bien en deçà des espoirs qu'elle avait fait naître. Le schéma est classique. La situation dans les îles offre un profil bien connu à travers toute la région. La vieille économie de plantation est incapable de satisfaire les exigences de modernisation du grand capitalisme international. Quant à la petite agriculture vivrière, développée depuis l'abolition de l'esclavage par la paysannerie noire, elle ne cesse d'être fragilisée du fait de l'inégale répartition des terres : en Jamaïque par exemple, 70 % de propriétaires ne contrôlaient, en 1960, que 13 % des terres cultivées. L'énorme pression démographique sur les minuscules lopins de terre favorise ainsi la polarisation urbaine et la formation des fameux ghettos de Kingston depuis lesquels s'expriment, dès les années



© Laurent Chivallon.

L'information circule vite parmi les candidats au départ pour détruire le mirage et rappeler la triste réalité : l'Angleterre est froide, brumeuse, et surtout elle déploie la virulence d'un racisme inattendu.

trente, les mouvements de contestation liés au "rastafarisme", ce courant de pensée politico-religieux, tellement fascinant par son côté baroque qui, sur fond musical de reggae, dénonce l'oppression de la "Babylone blanche" et prône le retour vers l'Afrique natale.

Le mirage d'une "mère-patrie" idéalisée

Pour en rester à la Jamaïque, quelques chiffres suffisent à caractériser la difficulté de la situation économique des trente années d'émigration principale (1940-1970), où se décline encore et toujours le trop classique couple de la pauvreté et du chômage. En 1943, on évalue déjà à 27 % le

taux de chômage jamaïcain. Celui-ci va en croissant, pour parvenir, en 1974, à toucher en milieu urbain 57 % des jeunes de moins de vingt-cinq ans. La part de l'agriculture dans l'économie régresse, passant de 39 % du PIB en 1938 à 9 % en 1972. Et si la Jamaïque a la chance de pouvoir exploiter, chose rare dans la Caraïbe, un gisement naturel de bauxite, celui-ci ne suffit pas à générer l'emploi nécessaire pour une population dont l'effectif a triplé depuis le milieu du siècle dernier. Une fois le mirage urbain épuisé, il n'y a plus guère que la solution de l'émigration. Celle-ci est pratiquée très tôt, notamment dans le cadre des grands travaux de Panama où les Jamaïcains fournissent une main-d'œuvre de quelques milliers d'hommes. Puis elle s'oriente vers les États-Unis, mais est freinée rapidement par l'application des lois de quotas, dont le MacCarran-Walter Act de 1952 qui impose un effectif d'entrées aux USA limité à cent personnes par an et par île antillaise. Le Royaume-Uni, vers lequel se dirigent désormais les Antillais semble du même coup se présenter comme une destination de remplacement. Et si le projet migratoire se construit pour les premiers migrants sur la base d'une sorte de "mère-patrie" idéalisée, l'information circule vite parmi les candidats au départ pour détruire le mirage et rappeler la triste réalité : l'Angleterre est froide, brumeuse et surtout elle déploie la virulence d'un racisme inattendu.

L'immigration n'aurait pas eu l'ampleur qu'elle a connue si elle n'avait d'abord été encouragée par une politique d'appel à main-d'œuvre suscitée par l'*Economic Survey* de 1947, qui constate une grande carence dans les secteurs non qualifiés ou peu qualifiés. L'apport d'étrangers est souhaité, mais préférentiellement depuis la traditionnelle réserve irlandaise, ou depuis l'Europe. La Commission royale sur la population, dans une déclaration datant de 1949, ne fait aucun mystère sur cette tendance à préférer la venue d'Européens blancs. Admettant la nécessité d'une entrée de 140 000 travailleurs par an, elle préconise *"que les immigrants* [soient] *de bonne origine et ne* [soient] p*as empêchés par leur religion ou leur race de s'intégrer et de se fondre dans la population d'accueil"*.

Le cas des sujets britanniques non nationaux

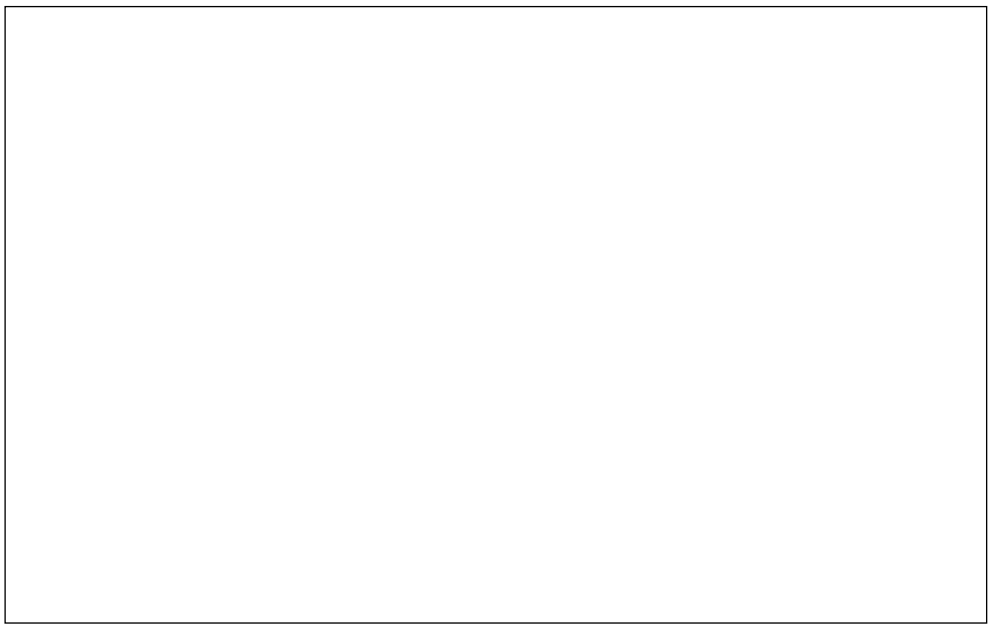
Or, à cette même période, les mouvements depuis les pays du Commonwealth et les colonies sont facilités par le statut de libre entrée sur le sol britannique dont disposent tous les ressortissants de ces régions. Sur ce point, il est essentiel d'avoir à l'esprit la législation en matière de nationalité et citoyenneté, non seulement parce qu'elle éclaire sur les conditions d'accueil de la population migrante à son arrivée, mais aussi parce qu'elle explique comment a pu être confortée, au fur et à mesure des dispositions législatives, la partition sociale et raciale de la société britannique entre *Blacks* et *Whites*.

À la différence de la France, où citoyenneté et nationalité sont liées – l'accès à l'une étant conditionnée par l'autre –, la Grande-Bretagne distingue au contraire ces deux attributs. Le statut de "sujet britannique", accordé depuis 1948 à l'ensemble des populations des pays du Commonwealth et des colonies, permet d'accéder, dès l'arrivée sur le sol britannique, à la totalité des droits civiques. Il est donc possible, pour celui qui réside au Royaume-Uni, d'être à la fois citoyen et non national, et par exemple de voter et d'être élu au parlement tout en étant de nationalité indienne ou jamaïcaine. La législation ne reviendra pas véritablement sur cette disposition. En revanche, elle va intervenir pour freiner l'accès au sol de Grande-Bretagne des sujets ressortissants de l'ancien empire colonial. C'est ainsi que, dès 1962, le *Commonwealth Immigration Act*, voté dans un climat de tension sociale et raciale exacerbé par la montée des mouvements d'extrême-droite (dont l'*Union Movement* d'Oswald Mosley), soumet les sujets britanniques au contrôle d'immigration. La loi se fait plus subtile à partir de 1968, pour exempter d'un tel contrôle les sujets pouvant attester d'une ascendance directe avec une personne née au Royaume-Uni, c'est-à-dire les Blancs vivant outre-mer, notamment en Afrique du Sud ou en Australie. Les frontières fermées, seuls les regroupements familiaux sont tolérés jusqu'en 1971, date qui clôture la période migratoire. En 1981, le *Nationality Act* finit par entériner cette distinction entre sujets nationaux et non nationaux, laissant aux seuls premiers le privilège de se déplacer librement.

À Londres, où vivent 57 % des originaires de la Caraïbe, c'est plus de la moitié de cette population qui vit dans le quartier déshérité du Inner London.

Si la plupart des migrants installés au Royaume-Uni ont eu la possibilité d'accéder à cette "nationalité" britannique, les distinctions introduites par la loi suggèrent néanmoins une différenciation entre les citoyens selon qu'ils sont nés ou non au Royaume-Uni, au point que certains ont pu parler de citoyenneté de second rang ou à deux vitesses. On peut même déduire de cette situation, comme certains sociologues l'ont fait[1], cette caractéristique tout à fait particulière de la société britannique : en octroyant effectivement l'égalité des droits entre "migrants" et "autochtones", elle réussit à placer le sentiment national au-dessus de l'exercice de ces droits, comme si "être britannique" relevait d'une origine sacrée ayant peu à voir avec une participation ordinaire à la vie citoyenne, mais seulement avec l'héritage ou l'hérédité insulaire. De là, il est peut-être plus aisé d'avoir une idée claire de cette catégorisation raciale qui heurte tant les esprits formés par l'idéologie républicaine universalisante. La division entre *Blacks* et *Whites* fait à ce point partie de la vision britannique du monde social qu'elle figure comme catégorie officielle du recensement. Et, comble d'un certain paradoxe, c'est aussi cette catégorisation qui sert de jus-

1)- C. Neveu, *Communauté, nationalité et citoyenneté. De l'autre côté du miroir : les Bangladeshis de Londres,* Karthala, Paris, 1993.



© IWmédia.

Londres, dans les locaux du journal *Black Voice*.

tification à une action inverse à celle dont elle tire son origine : la lutte institutionnalisée contre le racisme, inégalée en France, et menée en première ligne par la *Commission for Racial Equality* créée en 1976 sur des bases déjà bien établies par les précoces *Race Relations Acts* de 1965 et 1968.

C'est avant la fermeture des frontières de 1962 que les Antillais viennent s'installer au Royaume-Uni : de 1948 à 1962, on compte 260 000 arrivées. Environ 60 % d'entre eux sont d'origine jamaïcaine. À cette période, la provenance depuis les Antilles domine les autres flux migratoires venus de l'Inde ou du Pakistan. Après 1962, la situation s'inverse. La migration, devenue essentiellement familiale, ne concerne plus – jusqu'en 1974 – que 68 400 Antillais, alors qu'elle est devenue beaucoup plus importante depuis le sous-continent indien, ce qui est à mettre directement en lien avec la souplesse des structures familiales antillaises, favorable aux projets de migration individuels ou restreints à quelques membres d'une même cellule familiale. Au total, la population dite *Black Caribbean* atteint aujourd'hui presque 500 000 personnes, toutes générations confondues, migrantes ou nées au Royaume-Uni. Cette présence antillaise reste liée à la composante jamaïcaine, de loin la plus importante.

Ségrégation sociale

L'hostilité rencontrée par les migrants et leurs descendants est très vive, surtout au cours des années soixante et soixante-dix, la lutte contre le racisme ayant depuis cette période réussi à rendre les rela-

tions sociales non pas égalitaires, mais moins sujettes à une expression virulente et violente du rejet des migrants, phénomène désigné outre-Manche par les termes *racial harassment*. C'est sans doute dans le domaine du logement que s'est complètement stigmatisée cette hostilité, ce lieu étant par excellence celui où s'exprime le mieux le degré d'acceptation de l'Autre par la plus ou moins grande proximité consentie. Les filières d'accès au logement ne tardent pas à s'affirmer comme ouvertement discriminatoires. Il est fréquent de trouver dans le secteur locatif privé des panonceaux ou des annonces affichant l'impératif *"No Black, No Irish"*, parfois complétés par *"No dog"* ("pas de Noir, pas d'Irlandais" ; "pas de chien"). Des pratiques similaires d'exclusion sont à l'œuvre dans le parc de logements sociaux et dans l'immobilier en général, l'ensemble de ces usages se cumulant pour constituer de véritables zones réservées. Le programme de rénovation urbaine, en cours depuis l'entre-deux-guerres, tend à privilégier l'habitat individuel dans la ceinture périphérique des grandes villes tandis que les centres se voient déclassés. Ce sont dans ces zones centrales d'habitat souvent délabré, constitué par les alignements caractéristiques de maisons mitoyennes toutes identiques, que les opportunités d'accès au logement pour les migrants se révèlent les plus grandes. D'où la formation des fameuses *inner cities* (signifiant à la fois les quartiers urbains intérieurs et les quartiers déshérités) où la concentration des "minorités ethniques" atteint des taux importants, ne laissant subsister aucun doute sur le phénomène de ségrégation dans les villes britanniques. La vigilance appliquée désormais dans l'attribution des logements sociaux n'a pas véritablement changé cette configuration mise en place dès les premières installations, si ce n'est que les Antillais montrent aujourd'hui des dynamiques résidentielles plus portées à la dispersion grâce à leur accès facilité au logement social[2].

Quelles réalités recouvre cette ségrégation pour les Antillais ? À Londres, où vivent 57 % des originaires de la Caraïbe, c'est plus de la moitié de cette population qui vit dans le seul *Inner London*. Les quartiers "ethniques" ne sont pas totalement homogènes et mêlent plutôt des groupes d'origines diverses. Les minorités n'y sont jamais majoritaires, mais y sont sur-représentées – entre 30 et 45 % de la population d'un quartier – par rapport à leur poids démographique national (4 % de la population britannique). Pour l'arrondissement londonien de "Lambeth", où se trouve le fameux quartier jamaïcain de Brixton, la population est constituée de 13 % d'Antillais. Les concentrations sont cependant plus élevées si l'on prend en compte des échelles d'observation plus fines. Dans les autres grandes villes d'installation – Birmingham, Manchester, Nottingham… – le phénomène est comparable, accentué même par le fait que les communautés sont de taille bien plus réduites qu'à Londres et qu'elles ont tendance à être presque exclusivement présentes dans un ou deux quartiers. À Bristol par

2)- C. Peach, "Does Britain have ghettos ?", *Transactions of the Institute of British Geographers*, n° 21, vol. 1, 1996, pp. 216-235.

exemple, la population antillaise vit pour 60 % dans l'*inner city* où elle représente 13 % de la population du quartier, l'ensemble des minorités ethniques atteignant 29 % en cet endroit. Il est évident que la formation de ces enclaves urbaines, par un phénomène de rejet de la part de la société britannique, a rencontré une volonté intracommunautaire de regroupement, ou l'a peut-être encouragé pour les Antillais. C'est ainsi que les quartiers ou les villes d'implantation expriment une tendance à valoriser l'origine insulaire[3] : les Jamaïcains se sont plutôt installés dans les quartiers londoniens au sud de la Tamise (Brixton), ceux de la Barbade au nord (Notting Hill), les Antillais des petites îles Sous-le-vent (Saint-Kitts-Nevis, Antigua, Montserrat…) se retrouvent en plus grand nombre dans la ville de Leceister, etc.

3)- C. Peach, "The force of West Indian identity in Britain", in C. Clarke, D. Ley, C. Peach., *Geography and Ethnic Pluralism,* Georges Allen and Unwin, Londres, 1983, pp 214-230.

Des contours communautaires très ouverts

La ségrégation spatiale sur fond de discrimination raciale se double d'une profonde inégalité économique. La carte des plus forts taux de chômage urbain épouse parfaitement celle des *inner cities*. Pour reprendre l'exemple de la ville de Bristol, le taux de chômage, pour 1991, passe du simple (9,9 %) au double (19,4 %) selon qu'il s'agit de la population blanche ou d'origine ethnique. Les trois quartiers "ethniques" qui forment l'*inner city* connaissent, en toute logique, des taux supérieurs à ceux de la ville, les baisses enregistrées depuis le milieu des années quatre-vingt n'ayant pas affecté les écarts entre Blancs et non blancs. Dans cette même ville, les Antillais forment la communauté la plus touchée par le sous-emploi – 21 % – après les originaires du Bangladesh et les "autres populations noires" (une catégorie du recensement). Ce taux varie considérablement en fonction du sexe, les femmes antillaises se révélant beaucoup mieux intégrées sur le marché du travail (12 % de chômage à Bristol) que les hommes (28 %), ce qui là encore est à mettre en rapport avec une dynamique familiale où les femmes sont très souvent responsables du foyer. Autre caractéristique : la faiblesse chez les Antillais de l'autocréation d'emplois, à la différence des communautés indiennes où s'affirme une véritable culture entrepreunariale. Cette spécificité tient sans doute à un projet communautaire bien moins polarisé, contrairement à d'autres groupes, sur la réussite et la représentation collectives. Pour Londres, des études ont montré que la ségrégation variait en fonction de la position sociale[4]. Autrement dit, plus le niveau social est bas, et plus la localisation résidentielle est ségréguée pour n'importe quel groupe ethnique, ce qui vient confirmer le lien entre *inner cities* et pauvreté.

4)- P. Petsimeris, "Une méthode pour l'analyse de la division ethnique et sociale de l'espace intra-métropolitain du grand-Londres", *L'Espace géographique*, n° 2, 1995, pp. 139-153.

De telles conditions expliquent les émeutes qui jalonnent régulièrement l'actualité britannique. Celles des années quatre-vingt, notamment celles de 1981 à Brixton, ont été particulièrement violentes et n'ont pas connu leur équivalent depuis. À la différence des émeutes de

la fin des années 1950, où des groupes fascisants d'extrême droite multipliaient les provocations vis-à-vis des premiers migrants, les violences de rue plus récentes ont plutôt exprimé le désarroi d'une population jeune, le plus souvent d'origine antillaise, et privée de l'accès aux rouages socio-économiques qui garantissent la participation sociale. On aurait pourtant tort d'interpréter ces émeutes comme le résultat d'une tradition de mobilisation politique de la part des Antillais. L'activisme politique ne relève pas ici d'une organisation structurée et stable. Les groupes associés au *Black Power* ont eu semble-t-il une existence brève au Royaume-Uni, circonscrite à Notting Hill (Londres), et ils ont été vraisemblablement supplantés dans ce dernier quartier par les enjeux qu'exprimait la tenue du grand carnaval antillais de Londres, en tant qu'outil d'affirmation de la présence antillaise. Loin de voir dans ces manifestations spontanées un des signes récurrents de la "faiblesse communautaire" – comme incitent à le penser certains écrits sociologiques – il faut plutôt y déceler ce qui fait la spécificité de cette culture, à savoir sa grande capacité à ne pas se crisper sur de quelconques orientations communautaires, qu'elles soient politiques, ethniques, religieuses ou morales.

L'expérience antillaise au Royaume-Uni donne à voir, par comparaison aux autres groupes ethniques, des contours communautaires plus ouverts que fermés, prêts à vivre l'expérience du multiculturalisme plutôt que le repli identitaire. Il faudrait, pour mieux s'en rendre compte, investir le domaine religieux : il foisonne d'expériences originales, toujours en changement, du fait de la pratique active des fidèles qui se réapproprient complètement ce champ symbolique, le plaçant ainsi en complet décalage avec les structures institutionnelles dogmatiques qui encadrent d'autres communautés. Peut-être faudrait-il aussi revenir au "rastafarisme", au reggae, et à tout ces mélanges de codes qui se logent dans bien d'autres expressions de la culture antillaise pour comprendre qu'il n'y a pas qu'une manière "pure et dure" de faire la communauté. Il y a aussi les possibilités immenses qu'offrent la diversité et le métissage, quitte à ne pas toujours paraître "Un" et "Uni" : une manière d'être que les Antillais ont peut-être inventée, face à la violence des plantations esclavagistes, et reconduite dans la migration, en réponse à la nouvelle assignation raciale imposée par la société britannique. ◄

H&M A PUBLIÉ **Alec G. Hargreaves,** "La politique d'intégration au Royaume-Uni"
► Dossier *Détours européens,* n° 1193, décembre 1995

Familles caribéennes en Grande-Bretagne

Colonisés hier, membres du Commonwealth aujourd'hui, les Caribéens ont fourni problèmes et solutions aux questions soulevées par la diversité culturelle au Royaume-Uni. Tirant les leçons de drames symboliques, la Grande-Bretagne a depuis les années soixante-dix écarté le dogme de l'intégration dans le discours public, au profit de celui de la diversité. Les années quatre-vingt-dix, marquées par l'assassinat raciste d'un jeune caribéen, Stephen Lawrence, ont à la fois mis en cause la justice britannique et révélé la place de la famille au cœur des réseaux d'entraide caribéens.*

par **Harry Goulbourne,** professeur de sociologie, South Bank University , directeur de l'équipe de recherche *Race and Ethnicity, Londres*

La diversité des communautés d'origine caribéenne est souvent occultée ou subsumée sous le drapeau commun de la négritude, ou la condition de "Caribéen", de "Jamaïcain", etc. Mais ces communautés sont composées de personnes issues d'un grand nombre d'îles et de territoires situés dans une zone qui s'étend sur plus de 1 500 km de mer, et séparés par d'autres îles (en particulier hispanophones et francophones). La région s'étend de la mer des Caraïbes à l'océan Atlantique et au continent sud-américain(1). La superficie territoriale et la population de cette sous-région sont assez réduites : la Jamaïque, la plus grande île de cet ensemble – elle mesure 10 990 km² – a également la plus importante population : 2,5 millions d'habitants. Au total, celle de toute la Caraïbe du Commonwealth ne s'élève qu'à six millions, si bien que les migrations vers la Grande-Bretagne et l'Amérique du Nord dans la deuxième moitié du XXe siècle ont constitué un mouvement conséquent de population pour ces pays.

1)- La Caraïbe du Commonwealth britannique comprend les pays suivants : Antigua, Anguilla, les Bahamas et Barbade, Belize (en Amérique centrale), les Îles Vierges britanniques, les îles Caïmans, Dominique, Grenade, Guyana (sur le continent sud-américain), la Jamaïque, Montserrat, Saint-Kitts et Nevis, Sainte-Lucie, Saint-Vincent et les Grenadines, Trinidad et Tobago.

Les communautés caribéennes se sont construites en Grande-Bretagne

La pluralité de leurs origines géographiques engendre une grande diversité sociale des Caribéens en Europe, contrairement à l'image souvent évoquée d'un tout homogène. Une perception largement due à la remarquable unité politique forgée par les Caribéens en réponse aux problèmes rencontrés en Grande-Bretagne. Cependant, de nombreux groupes de Barbadiens, d'Antiguais, de Jamaïcains… maintiennent leur caractère propre au sein des villes britanniques, en termes de cuisine, de musique, de langage et d'autres pratiques. Ceci ne les empêche pas, bien entendu, de changer au contact des autres.

L'un des principaux changements que les groupes nationaux ont connu, c'est justement la formation de relations étroites entre eux, puisque, sauf exception, ils se rencontrent pour la première fois en

* Ce texte est une adaptation en langue française du chapitre 2 d'un ouvrage collectif dirigé par Harry Goulbourne et Mary Chamberlain : *Caribbean Families in Britain and the Trans-Atlantic World*, Warwick University Caribbean Studies, Macmillan Press, septembre 2001.

Grande-Bretagne. Dans la Caraïbe, un Jamaïcain a peu de chances de rencontrer un Guyanais ou un Barbadien en dehors des cercles privilégiés de la littérature, du cricket ou de l'université régionale, ou des contextes politique et syndical. C'est donc en "exil" que les personnes issues des îles de la Caraïbe ont découvert leurs traits communs et forgé des liens "ethniques" qui n'existaient pas sous la même forme dans les pays d'origine. Des termes tels que "Afro-Caribéen" ou "Africain-Caribéen", courants en Grande-Bretagne, rencontrent peu d'échos dans la région d'origine. Cependant, du point de vue des autres groupes, y compris celui de la majorité autochtone, tous les Caribéens sont désignés comme des "Noirs" ou des "Jamaïcains".

Certaines pratiques "typiquement britanniques" définissent la présence caribéenne, comme par exemple le carnaval de Notting Hill, le reggae et le "style de vie" rasta (ces derniers jouissent d'une popularité bien au-delà des cercles d'adeptes jamaïcains). La création de nouvelles identités "caribéennes" a été favorisée par des mariages entre personnes d'îles différentes, car les enfants de ces foyers se sentent liés à plus d'un seul pays caribéen et ont tendance actuellement à émigrer vers la région, faisant ainsi le chemin inverse de celui qu'on emprunté leurs parents dans les années cinquante et soixante.

L'incorporation sociale différentielle dans les sociétés industrielles avancées, sur la base de différences "raciales", a fortement restreint les possibilités de participation des Caribéens à la vie économique et sociale.

Tandis qu'en Grande-Bretagne il est important pour les Caribéens de chercher à se forger une identité ethnique distincte, dans la région elle-même cela semble moins nécessaire, dans la mesure où les personnes d'origine africaine constituent déjà une majorité démographique et affirment leur prédominance culturelle. Si, en Grande-Bretagne, les personnes d'origine caribéenne ou africaine tissent de nouveaux liens ethniques, dans la Caraïbe ce sont plutôt les groupes issus du sous-continent indien qui affirment leur différence vis-à-vis d'une majorité ethnoculturelle noire.

En Grande-Bretagne, la majorité des personnes d'origine caribéenne se réfère à un héritage africain ancien, mais tout en étant davantage consciente de ses liens avec la société britannique. Si les Caribéens ont été obligés de se forger une nouvelle identité, c'est parce que leur accueil a été, à bien des égards, négatif[2]. Tout en jouissant des droits formels du citoyen (le vote, la nationalité, etc.), ils s'estiment largement exclus du sentiment d'appartenance nationale, ainsi que d'une participation active, sur un pied d'égalité, aux institutions clés de la nation britannique. C'est ainsi que les communautés d'origine caribéenne en sont venues à définir une conscience commune de leur région d'origine, et à assumer également un héritage africain, longtemps négligé, miné par l'esclavage et par le modèle social de la plantation dans le système colonial.

2)- Harry Goulbourne, "Varieties of Pluralism : The Notion of a Pluralist Post-Imperial Britain", *New Community*, vol. 17, n° 2, 1991.

La transnationalité des Caribéens en Grande-Bretagne se reflète aussi, bien entendu, dans la proximité culturelle que l'on peut observer entre de nombreuses pratiques autochtones (européennes) d'une part, et d'origine caribéenne d'autre part.

Des traits partagés avec la diaspora africaine

Leur présence culturelle, et plus généralement celle de la diaspora africaine, continue d'exercer une influence importante dans plusieurs domaines de la vie nationale : certains usages linguistiques, certains styles vestimentaires (la casquette retournée, les survêtements de sport, le T-shirt porté par-dessus le pantalon, etc.), certains styles musicaux. Les *disc-jockey*, la musique diffusée à haut volume et les voitures "trafiquées" sont des exemples de la visibilité et de l'audience des sans-pouvoir. Ces traits de la diaspora africaine se prêtent difficilement à des catégorisations nationales, puisqu'ils s'entremêlent constamment, en traversant de façon "nomade" les frontières. L'existence de cette diaspora à l'échelle du monde atlantique, qui inclut les Caribéens des États-Unis et de la Caraïbe, ne fait que renforcer la présence et l'impact des Caribéens en Grande-Bretagne. Ce que l'on peut observer pour la musique populaire, le langage quotidien et les styles vestimentaires vaut aussi pour la participation aux activités sportives, à l'industrie du spectacle et aux publicités pour les biens de consommation.

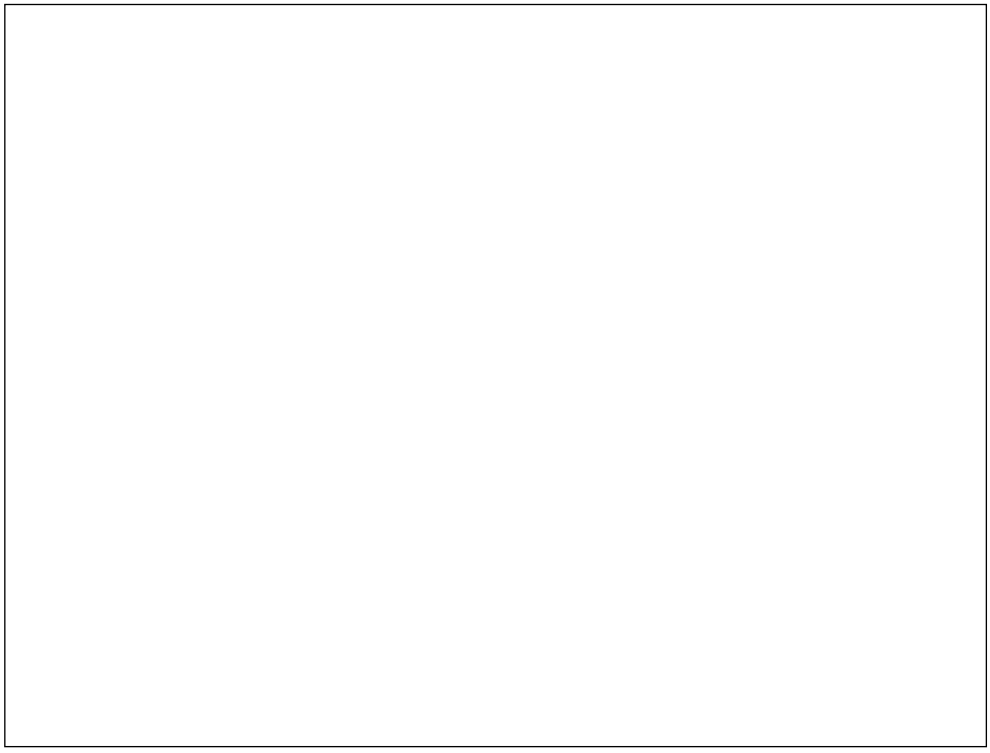
Cette proximité de la culture caribéenne du Commonwealth (langue et littérature, sports et spectacles, valeurs et religion) avec la culture de la majorité britannique explique la présence visible et audible des Caribéens dans ces domaines en Grande-Bretagne. Néanmoins, l'incorporation sociale différentielle dans les sociétés industrielles avancées[3], sur la base de différences "raciales" ou phénotypiques, a fortement restreint les possibilités de participation des Caribéens à la vie économique et sociale[4]. C'est ce qui permet, en partie, de comprendre qu'en dépit de leur niveau élevé de participation à la création culturelle, les personnes d'origine caribéenne contrôlent peu, ou pas du tout, la propriété de la production culturelle. Ainsi, aucun Caribéen n'est entraîneur ou propriétaire d'une équipe de football, d'un club sportif ou d'une maison de disques, où, en revanche, leur présence en tant qu'artistes saute aux yeux.

Ces caractéristiques donnent de la crédibilité à la thèse selon laquelle les migrations en Grande-Bretagne n'ont pas changé de manière significative la place des Caribéens noirs dans les structures sociales du monde anglo-caribéen transatlantique. La Caraïbe que les migrants ont laissée derrière eux entre la fin des années quarante et le début des années soixante, était une région à l'économie dominée par de petits groupes d'Européens restés après l'abolition de l'esclavage en 1838. Bien que la plupart de ces pays aient accédé à l'indépendance

3)- Voir M. G. Smith, *Corporations and Society*, Duckworth Publishing, Londres, 1974 ; et "Pluralism, Race and Ethnicity in Selected African Countries", in J. Rex et D. Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, 1988.

4)- Harry Goulbourne, *Race Relations in Britain since 1945*, Macmillan Press, 1998. Robin Cohen, *Frontiers of Identity : the British and Others*, Longman, Londres, 1994.

dans les années soixante, la grande majorité des Caribéens noirs est restée en dehors de la sphère de la grande propriété. En somme, l'incorporation des Afro-Caribéens dans la société britannique (et plus généralement en Europe) n'a pas été très éloignée de leur incorporation différentielle dans la Caraïbe elle-même. Bien sûr, là-bas, la situation a changé de manière significative ces quarante dernières années : les Caribéens noirs occupent une place plus confortable dans la vie économique de ces pays arrachés aux boucaniers et aux colons euro-



© E. Morere/IM'média.

péens. Un système de classes plus complexe a transformé le système de différenciation raciale en vigueur dans l'ancien ordre colonial. Cependant, les "sommets stratégiques" de ces économies restent entre les mains des familles eurocaribéennes et d'autres minorités, ainsi que des entreprises transnationales.

Le carnaval de Notting Hill, à Londres, temps fort de l'affirmation culturelle antillaise.

Relations formelles et diasporiques des deux côtés de l'Atlantique

Les relations bilatérales entre le Royaume-Uni et les États caribéens du Commonwealth passent, bien sûr, par l'échange de *"high commissioners"* (ambassadeurs) et par les services que proposent les ambassades aux nationaux. Certains petits États partagent des représenta-

tions diplomatiques : c'était le cas, jusqu'en 1998, des petits pays de la Caraïbe orientale : la Dominique, Saint-Kitts, Sainte-Lucie et Saint-Vincent. Les ambassades (*High Commissions*) aident les familles vivant en Grande-Bretagne à se tenir informées sur les affaires du pays d'origine et, lorsqu'elles migrent et s'installent, sur les affaires britanniques.

Un deuxième aspect des relations bilatérales est le partage, entre le Royaume-Uni et presque tous les États caribéens du Commonwealth, de l'institution de la monarchie. Les normes juridiques, administratives et politiques en vigueur dans la Caraïbe du Commonwealth sont ceux de la *common law* anglaise. Elles constituent un ensemble tacite mais puissant de liens entre la région et la Grande-Bretagne.

En soulignant la dureté de la vie des pères et des mères, les rapports Swann et Rampton donnent l'impression que l'échec scolaire des enfants est à imputer non à l'école mais à quelque défaillance du foyer familial.

Du point de vue de la transnationalité des peuples caribéens des deux côtés de l'Atlantique, la question de la nationalité revêt la plus grande importance dans des relations bilatérales. L'acceptation de la double nationalité par la Grande-Bretagne et par les États de la Caraïbe du Commonwealth en est une claire expression. Un Barbadien ou un Jamaïcain qui possède la double nationalité peut non seulement avoir deux passeports, mais peut aussi être propriétaire, électeur et candidat dans les deux pays. Les personnes sont sujettes aux lois du pays de résidence. Dans la Caraïbe du Commonwealth, la nationalité vient principalement de la naissance sur le territoire national, mais elle peut également être acquise par descendance, par "enregistrement" (*registration*) ou par naturalisation. De plus en plus, les États de la région voient les communautés vivant à l'étranger comme une ressource, notamment en matière d'investissements, mais aussi en matière d'aides à l'occasion d'un désastre naturel (éruption volcanique ou cyclone tropical).

Avant la loi sur la nationalité (*British Nationality Act*) de 1981, entrée en vigueur en 1983, la nationalité britannique était transmise principalement par naissance, sans prendre en compte le statut national des parents. Selon les termes de la loi de 1981, la nationalité britannique peut s'acquérir par descendance, mais aussi par "enregistrement" et par naturalisation. La loi de 1981 a aboli la règle du *jus soli* par laquelle les individus pouvaient accéder à la nationalité simplement par le fait de naître sur le sol britannique ou dans un espace sous juridiction britannique (un navire ou un avion). Autrement dit, la loi a adopté le principe, plus répandu sur le continent européen, du *jus sanguinis*. Elle énumère quatre formes de la nationalité britannique : la citoyenneté britannique, celle des "citoyens britanniques des territoires dépendants", celle des "citoyens britanniques d'outre-mer", enfin le statut de "sujet britannique". Mais la question de savoir qui appartient à ces quatre catégories ne peut pas être tranchée par la simple lecture de

la loi : il faut parfois consulter les textes antérieurs pour déterminer la citoyenneté d'une personne, ce qui donne un caractère décidément "flou" à l'identité britannique post-impériale[5]. Un flou qui n'est pas non plus entièrement absent de la définition des identités nationales dans les États d'origine eux-mêmes, puisqu'ils partagent avec la Grande-Bretagne (et en particulier avec l'Angleterre) une sorte d'ambivalence par rapport à la nation qu'on ne trouve pas, par exemple, dans les États africains du Commonwealth.

5)- Robin Cohen, *Frontiers of Identity: the British and Others,* Longman, Londres, 1994.

La nationalité britannique : un écheveau juridique

À partir des années soixante, lorsque les colonies britanniques de la Caraïbe sont devenues indépendantes, les Jamaïcains, les Barbadiens ayant émigré au Royaume-Uni à partir de 1948 en tant que "coloniaux" de l'Empire, ont découvert qu'ils avaient perdu leur statut de "citoyens du Royaume-Uni et des colonies". En fonction du temps de résidence et d'autres facteurs, des personnes de la communauté caribéenne pouvaient acquérir la nationalité anglaise s'ils le souhaitaient. De toute manière, leurs droits légaux, politiques ou sociaux n'étaient pas affectés, mais s'ils quittaient le pays et restaient à l'étranger au-delà d'un certain laps de temps, ils perdaient leur droit de se réinstaller. La loi sur l'immigration de 1971 stipulait que les anciens "citoyens du Royaume-Uni et des colonies" dont le pays de naissance était devenu indépendant, pouvaient devenir des "citoyens du Royaume-Uni" par un processus d'enregistrement. Le grand nombre de textes qui réglementent l'immigration et la nationalité, ainsi que les lois contre le racisme et la discrimination (en particulier les *Race Relations Acts* de 1965, 1968 et 1976) donnent du travail lucratif à bon nombre d'avocats. Le gouvernement Blair a reconnu que, en dépit du travail salutaire de certaines ONG et de certains organismes officiels, les fonctionnaires qui travaillent dans ce domaine ont besoin d'être mieux formés juridiquement.

Le processus de migration vers la Grande-Bretagne, ainsi que les retours qui se développent depuis la fin des années soixante, impliquent peu d'intervention étatique. Mais il y a eu au moins un moment où les leaders des États caribéens se sont sentis obligés d'intervenir dans les affaires britanniques : lors des émeutes de Notting Hill (Londres) de 1958, lorsque de jeunes hommes blancs ont tué des immigrés noirs. Ces violences constituent la toile de fond de la loi sur l'immigration de 1962, texte qui a posé des limites draconiennes à l'immigration des personnes de couleur. De ces événements est né la *West Indian Standing Conference* (WISC), organisme dont l'objectif était de témoigner des problèmes vécus par les Caribéens devant les autorités et de promouvoir de "bonnes relations raciales" entre autochtones et immigrés.

Depuis quelques années, de nouveaux problèmes ont préoccupé les gouvernements des États caribéens et les autorités britanniques, en particulier ceux des trafiquants de drogue jamaïcains et d'autres réseaux criminels transnationaux. Comme le signale Manuel Castells[6], l'émergence de la "société en réseaux" facilite la communication planétaire, mais aussi la formation de réseaux criminels.

Certaines crises survenues dans la Caraïbe ont provoqué des réactions fortes parmi les Caribéens de Grande-Bretagne : le conflit entre Afro-Guyanais et Indo-Guyanais par partis politiques interposés, la révolution à Grenade en 1983, l'invasion de cette même île (et État du Commonwealth) par les États-Unis de Ronald Reagan en 1983, les mesures d'austérité adoptées par le gouvernement jamaïcain de Michael Manley au début des années soixante-dix, les révoltes étudiantes à Kingston (Jamaïque) en 1968, la révolte du "pouvoir noir" à Trinidad en 1970. Il existe sans doute un lien étroit entre ces événements et l'émergence d'une conscience politique afro-caribéenne dans toute la zone Atlantique nord (États-Unis, Canada et Grande-Bretagne).

6)- Manuel Castells, *La société en réseaux*, trad., Fayard, Paris, 1998 (vol. 3 de *La société de l'information*).

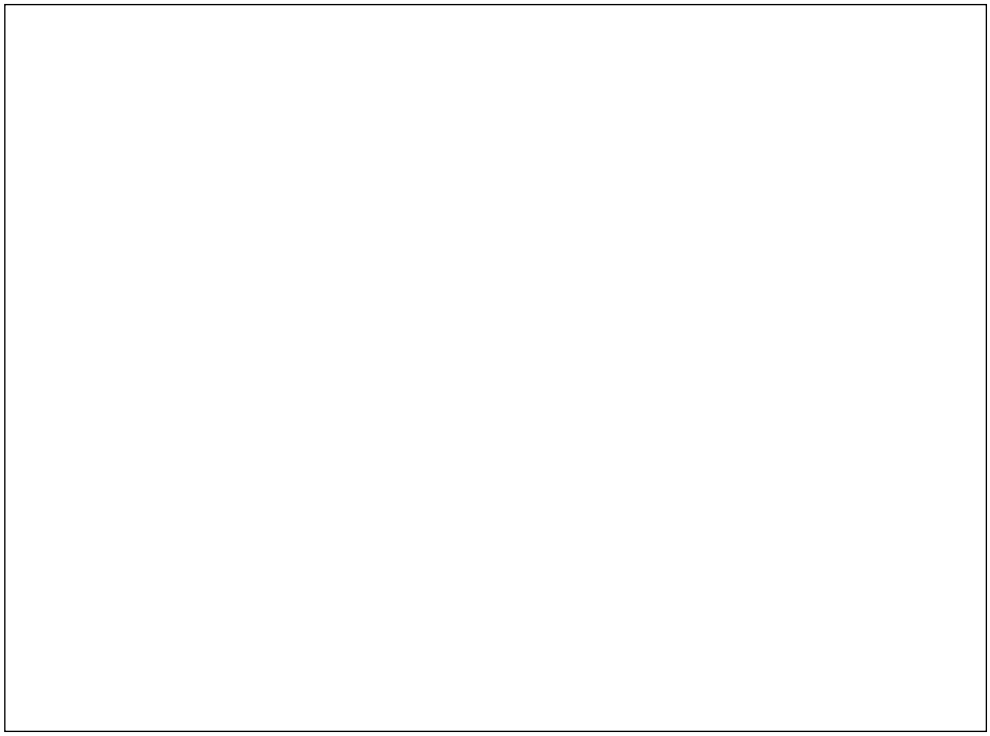
Associativité et représentation des communautés

En Grande-Bretagne, les communautés caribéennes n'ont pas tardé à entreprendre des activités d'entraide matérielle et d'expression culturelle. De façon générale, les fondements de l'action collective et organisée, ce sont les affinités communes, lesquelles sont devenues un motif d'exclusion et de discrimination, consciemment ou non. Il existe une large gamme de centres, animés par des Caribéens, ainsi que des cours de formation professionnelle, des cours "alternatifs" et de nombreuses églises dirigées par des Noirs[7]. Cependant, de même que les familles caribéennes ne sont pas les mieux organisées pour favoriser l'accumulation économique rapide, celles-ci ne sont pas les plus aptes à exploiter la solidarité ethnique dans la compétition pour des ressources rares[8].

7)- Cf. A. Hinds, *Report on Organisations Serving the Afro-Caribbean Community*, Londres, WISC (West Indian Standing Conference), 1992.

8)- Harry Goulbourne, *Ethnicity and Nationalism in Post-Imperial Britain*, Cambridge University Press, Londres, 1991.

Un deuxième type d'activité organisée dans ces communautés est celle de groupes ou d'individus médiateurs (*brokers*) entre celles-ci et les organes officiels (institutions nationales ou locales, employeurs ou prestataires de services). Partout il a existé des organisations-parapluies, qui ont joué un rôle de médiation entre l'État et la communauté, la mieux connue étant la WISC (*voir plus haut*). Cet organisme continue d'être consulté par les autorités, mais il n'a plus le même prestige que dans les années soixante, quand il était à la pointe de plusieurs luttes dans les communautés noires, tout particulièrement dans les quartiers nord de Londres, où des dirigeants tels que Jeff Crawford et John LaRose organisaient des mouvements à propos des transports scolaires ou des violences policières en direction des jeunes hommes noirs. De nombreuses organisations similaires au WISC ont vu le jour



© IM'média.

Les parents caribéens se plaignent des insuffisances du système éducatif britannique. Ils ont créé des écoles communautaires du soir, pour les petits Antillais de Grande-Bretagne.

depuis quelques années. En travaillant avec les jeunes, les femmes, les personnes âgées ou les malades, elles suivent les mêmes tendances visibles dans la population autochtone.

Il existe aussi de nombreuses associations, organisées par île d'origine. Un peu comme les associations des Chypriotes grecs à Londres, plusieurs communautés caribéennes ont fondé des groupes de soutien à leur village, des associations d'anciens élèves (d'une école ou d'une université), des groupes d'entraide pour des questions de santé. On pouvait penser que ces initiatives étaient vouées à disparaître avec la génération des migrants, mais elles se sont perpétuées parmi les jeunes qui souhaitent conserver des liens avec les pays de naissance de leurs parents. Il arrive à ces groupes de participer à des manifestations de rue, ou même d'en organiser, mais dans l'ensemble ils jouent plutôt un rôle de médiation avec les autorités, font de l'animation culturelle ou développent des réseaux d'entraide. Certaines associations aident des migrants de longue date à réussir leur retour au pays d'origine ; d'autres mettent en place des réseaux d'entraide transatlantiques[9].

Avec l'indépendance des États caribéens dans les années soixante, on a assisté à l'émergence de l'idée d'unité régionale, tandis qu'en Grande-Bretagne, dès la fin de la même décennie, l'idéologie du multiculturalisme s'est substituée à la philosophie publique d'assimilation. Le multiculturalisme légitime les différences et vise à unifier "Noirs, Bruns et Blancs" (*Black, Brown and White*) au nom d'une société plus

9)- Harry Goulbourne, "Exodus ? Some Social and Policy Implications of Return Migration to the Caribbean Commonwealth in the 1990s", *Social Policy*, vol. 20, n° 3.

égalitaire. À la fin des années soixante-dix, le ministre Roy Jenkins (devenu Lord) a donné une caution officielle à l'idée que *"le processus aplatissant de l'uniformité"* devrait faire place à la recherche de la *"diversité culturelle"* et à la *"tolérance mutuelle"* entre toutes les cultures dans la société britannique[10]. Ce thème a été repris dans le rapport Swann (1985), à propos de l'école dans une Grande-Bretagne multiculturelle[11]. Michael Swann voyait la société britannique comme étant *"à la fois socialement intégrée et culturellement diverse"*, avec des différences culturelles qui ne faisaient pas obstacle au partage de *"caractéristiques, objectifs et valeurs communs"*. (J'ai exprimé ailleurs mes préoccupations à propos des contradictions de la notion de multiculturalisme ou de "nouveau pluralisme"[12]). Même si cette profession de foi publique n'a pas débouché sur une parfaite réalisation des idéaux de ses adhérents, il faut reconnaître que le multiculturalisme, en tant qu'idéologie ou en tant que politique, a eu un effet salutaire, favorisant l'unité entre groupements politiques ayant pour objectif commun l'émergence d'une société mieux disposée à l'égard des différences légitimes.

10)- R. Jenkins, "Racial Equality in Britain", in A. Lester (ed.), *Essays and Speeches by Roy Jenkins*, Collins, Londres, 1967.

11)- Lord Michael Swann, *Education for All: Report of the Committee of Inquiry in to the Education of Children from Ethnic Minority Groups*, HMSO, Londres, 1985 (rapport Swann).

12)- Harry Goulbourne, *Ethnicity and Nationalism in Post-Imperial Britain*, op. cit. ; "Varieties of Pluralism…", op. cit.

Usages de "la famille" dans l'enquête sociale

Il existe peu de recherches sur la vie familiale ou les systèmes de parenté des Caribéens en Grande-Bretagne, ce qui est assez étonnant, puisque les discussions politiques à propos des problèmes scolaires, d'emploi, de logement, de rapports avec la police partent souvent de tel ou tel présupposé à propos de la famille ou des formes de parenté des intéressés.

Plus que d'autres, les communautés caribéennes ont été associées à des événements publics dramatiques, précurseurs de changements dans la vie publique. Les pires furent les troubles de Brixton pendant le week-end du 10-12 avril 1981. Dès les années cinquante, ce quartier du Sud de Londres était devenu la destination préférée des migrants caribéens, à une époque où son célèbre marché était animé par des Juifs qui avaient "émigré" de l'*East End*. Brixton est devenue une zone de surveillance policière excessive, exercée notamment à l'égard des jeunes hommes noirs[13]. On interprète généralement ces événements comme l'entrée des jeunes noirs dans la vie publique britannique[14], car ils ont précipité d'autres événements similaires à Liverpool, Manchester, Birmingham et Bristol. Ils ont attiré l'attention publique non seulement sur la surveillance policière excessive mais aussi sur le taux chômage élevé, les logements précaires et la marginalisation générale des Noirs dans la société britannique. L'élite politique a été ainsi obligée d'inscrire à l'ordre du jour la question de la place des minorités dans une nouvelle société post-impériale qui se voulait multiculturelle, juste et démocratique.

13)- Lord Scarman, *The Brixton Disorders, 10-12 April 1981*, HMSO, Londres, 1982 (rapport Scarman).

14)- J. Solomos, *Black Youth, Racism and the State: The Politics of Ideology and Policy*, Cambridge University Press, 1988 ; S. Hall et. al., *Policing the Crisis : Mugging, the State, and Law and Order*, Macmillan, Londres et Basingstoke, 1978.

Deux autres exemples importants montrent à quel point l'expérience des familles caribéennes a influencé des domaines clés de la vie nationale. La commission Rampton (1981) et la commission Swann (1985) ont conduit des enquêtes sur l'état de l'éducation dans une société autrefois homogène[15], devenue à l'évidence diverse sur le plan culturel. Le titre du rapport Swann était particulièrement révélateur à cet égard : "Education pour tous". Il s'interrogeait sur le type d'éducation dont devraient bénéficier les jeunes dans une société multiculturelle. Ses recommandations, parfois controversées, furent largement ignorées par l'État, mais les autorités locales se sont souvent efforcées de les mettre en pratique avec intelligence et raison. Le document célébrait la diversité et la présentait comme un défi que le pays dans son ensemble se devait de relever. L'enquête est partie des récriminations exprimées par des parents caribéens à propos des insuffisances du système éducatif anglais, grand sujet de préoccupation depuis la fin des années soixante[16]. Lorsqu'elles ont pu, en 1977, exprimer leurs frustrations devant le *Select Committee* sur les Relations raciales et l'Immigration de la Chambre des communes, l'État a commencé à prendre la question au sérieux, d'où les deux célèbres rapports.

15)- A. Rampton, *West Indian Children in our Schools: Interim Report of the Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Groups*, HMSO, Londres, 1981 ; référence au rapport Swann dans la note 11.

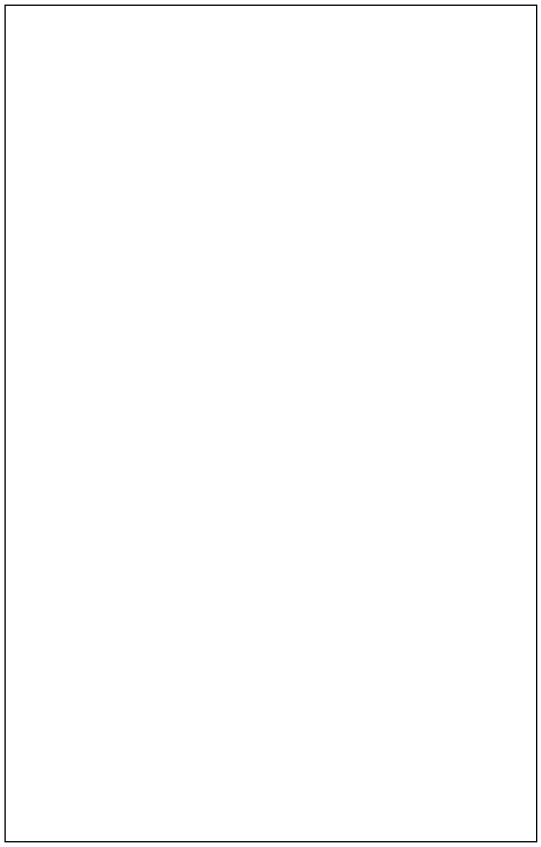
Dans les années quatre-vingt-dix, l'événement qui a le plus profondément marqué l'imaginaire public fut l'assassinat de Stephen Lawrence.

Il est intéressant de voir comment, dans ces enquêtes, la structure des familles caribéennes est présentée comme racine des problèmes sociaux. Le rapport Rampton explique par le racisme les performances scolaires inadéquates des enfants d'origine caribéenne, mais ce facteur n'est pas retenu comme le plus crucial, puisque les enfants asiatiques sont présumés sujets à un racisme très similaire. L'auteur se demande ensuite si l'usage des langues créoles caribéennes en famille peut exercer un effet négatif sur le développement des compétences linguistiques des enfants : facteur écarté. Les punitions corporelles subies par les enfants caribéens en famille, leur manque de jouets, et le faible niveau de participation des parents à la vie de l'école, sont avancés comme des explications possibles. Le rapport Rampton a provoqué un scandale, mais il faut bien noter que les deux rapports évitent d'affirmer catégoriquement que la famille de l'enfant caribéen est la raison principale de l'échec scolaire. Plus précisément, en soulignant la dureté de la vie des pères et des mères, ces rapports donnent l'impression que l'échec scolaire des enfants est à imputer non à l'école mais à quelque défaillance du foyer familial.

16)- S. Tomlinson, *Ethnic Minorities in British Schools*, Londres, Heineman, 1983 ; Harry Goulbourne, *Race Relations in Britain Since 1945*, op. cit.

Le foyer, pris comme institution-clé de l'ordre social

Un troisième document, le rapport Scarman (1981), tout en traitant des conditions de logement, des performances scolaires, de la situation de l'emploi et des relations entre la police et les communautés noires à Brixton, reprend à son compte plusieurs idées reçues à propos de la



© Laurent Chivallon.

Le marché caribéen de Brixton, à Londres. Tandis que les Jamaïcains se sont plutôt installés dans les quartiers londoniens au Sud de la Tamise (Brixton), ceux de la Barbade se retrouvent au Nord (Notting Hill).

famille caribéenne. Celle-ci figure parmi les grandes rubriques d'une étude de *"la communauté noire de Brixton"*, où il est question de *"la jeunesse de Brixton : un peuple de la rue"*. Il ne faut pas trop s'étonner de ces références à la famille, puisque les auteurs partent du principe qu'elle reste une des institutions-clés de l'ordre social. Une lecture dépassionnée des rapports Scarman, Rampton et Swann révèle que les membres des commissions d'enquête étaient, selon leurs critères propres, sensibles aux objections que l'on pouvait leur faire à propos de leur manière de présenter "la famille caribéenne".

Parmi les grandes conclusions du rapport Scarman, on relève le fait – incontesté – qu'entre les années quarante et soixante (et au-delà), les parents caribéens devaient élever leurs enfants sans l'aide de la famille élargie, une forme de solidarité très pratiquée dans les pays d'origine. En Grande-Bretagne, non seulement ce soutien était absent, mais les mères *"devenaient souvent des salariées, absentes du foyer familial"*. Leslie George Scarman ne formule pas des reproches aux participants des troubles sans précédent de Brixton, mais sa description des conditions de la vie familiale est partie intégrante d'une analyse globale proposée comme le contexte des événements. On y trouve une corrélation implicite entre la structure familiale et les troubles. L'auteur fait, par exemple, état d'indices statistiques des *"changements destructeurs survenus dans la famille à cause des nouvelles circonstances"* de l'immigration, et signale le nombre disproportionné d'enfants caribéens confiés aux services sociaux ou élevés par un seul parent.

Si les troubles de Brixton constituent le mouvement de contestation le plus significatif de l'avènement de la société multiculturelle en Grande-Bretagne, dans les années quatre-vingt-dix, l'événement qui a le plus profondément marqué l'imaginaire public et le plus remis en cause l'idée d'un progrès linéaire vers une société plus juste et plus ouverte fut l'affaire Stephen Lawrence. Nous avons déjà émis l'hypothèse que les communautés caribéennes ont pu braver des conditions sociales défavorables grâce à leurs réseaux familiaux et d'amitié :

l'affaire Lawrence constitue, hélas, une parfaite illustration de cette hypothèse. Le jeune Stephen Lawrence a été brutalement poignardé en avril 1993 dans le quartier d'Eltham (Londres-Sud), sans avoir provoqué personne. Non seulement la police a refusé de prendre des mesures rapides contre les jeunes gens blancs soupçonnés, mais le procureur de la Couronne a décidé qu'il manquait de preuves pour les inculper et les juger. Jusqu'en 1999, des problèmes de "relations raciales" entre la police et les familles noires ont continué de s'accumuler. Il a fallu toutes les énergies des parents de Stephen, ainsi que celles des groupes de solidarité (toutes origines confondues), pour obliger les autorités à ouvrir une nouvelle enquête sur les faits.

Il a fallu ensuite d'importants efforts de la famille Lawrence pour obtenir un nouveau procès et une enquête sur le refus initial de la police de poursuivre les meurtriers. La publication, en février 1999, du rapport de la commission d'enquête menée par le juge McPherson a ramené au centre de l'actualité nationale les injustices vécues par des familles caribéennes et asiatiques dans la société prétendument libre, juste et multiculturelle de la Grande-Bretagne post-impériale. L'affaire Lawrence, "cause célèbre" des années quatre-vingt-dix, a attiré l'attention sur le contexte social dans lequel les parents caribéens élèvent leurs enfants. La société britannique dans son ensemble doit beaucoup à la ténacité de la famille Lawrence, dont les efforts ont permis de faire reculer les frontières de la justice. Les grandes institutions doivent désormais s'interroger sur "racisme institutionnel", non intentionnel, qu'elles pratiquent. Pour les communautés caribéennes, l'expérience des Lawrence symbolise l'importance de la famille dans la défense de la valeur propre de l'individu. ◄

Traduit de l'anglais par James Cohen.

H&M A PUBLIÉ
Cathie Lloyd, "Citoyenneté et antiracisme en France et en Grande-Bretagne"
► Dossier *Détours européens,* n° 1193, décembre 1995

Diaspora et incorporation : présences publiques des Caribéens aux États-Unis

Les Antillais des États-Unis viennent de tout le bassin Caraïbe. Influents culturellement, ils s'impliquent dans des institutions politiques de premier plan, à New York notamment. Cette diaspora est naturellement hybride, car elle-même issue des diasporas qui ont peuplé ces îles à l'époque coloniale. Dans le cas des Caribéens, ce particularisme "nomade" ne fragilise pas leur enracinement aux États-Unis. L'auteur y décèle un redéploiement, plus qu'une remise en cause, de la souveraineté étatique.

par **James Cohen,**
département de Sciences politiques, université de Paris-VIII, Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL), Paris

Bien que les parcours et les expériences des Caribéens aux États-Unis soient extraordinairement divers, on peut considérer comme une originalité proprement caribéenne la manière dont ces groupes affirment leur présence culturelle et politique dans la vie publique depuis le début du XX^{e} siècle. La société nord-américaine est parfois perçue comme un assemblage de communautés ethniques qui s'ignorent et se méprisent mutuellement, mais l'expérience des Caribéens montre à quel point une telle interprétation peut être simpliste : si certains groupes caribéens ont témoigné en effet d'une forte orientation communautaire, et si certains – souvent les mêmes – sont victimes de racisme et de taux disproportionnés d'exclusion socio-économique, cela n'a pas empêché bon nombre d'entre eux d'intervenir activement dans l'espace public des États-Unis, en tant que citoyens ou en tant que créateurs, en dépassant de loin tout particularisme des origines.

Par ailleurs, les groupes caribéens qui affirment une forte présence publique sont souvent les mêmes qui entretiennent des réseaux transnationaux (familiaux, commerciaux, coopératifs, financiers, politiques, etc.) entre le pays d'accueil et le pays d'origine. Ces migrants "à cheval" entre deux espaces forgent de nouvelles pratiques de citoyenneté transnationalisées[1]. Désormais les Caribéens vivant aux États-Unis représentent beaucoup, économiquement, politiquement et culturellement, pour leurs pays d'origine et tendent – chaque fois en fonction d'histoires nationales particulières – à constituer des "diasporas" actives (il faudra naturellement s'entendre sur le sens de ce dernier terme qui peut prêter à équivoque, nous y reviendrons).

1)- Voir le livre important de Linda Basch, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc, *Nations Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach, Amsterdam, 1994.

De quels Caribéens parle-t-on ? Contrairement à la Grande-Bretagne avec ses *West Indians*, ressortissants des anciennes colonies, et contrairement à la France avec ses citoyens des départements d'Amérique, les États-Unis reçoivent des immigrés de tous les pays de la région, et en nombre significatif. C'est une vieille histoire, qui remonte au XIX[e] siècle, mais elle atteint les proportions d'un mouvement de masse après 1965, année de l'abolition des quotas limitant l'entrée aux États-Unis d'immigrés non européens. À titre d'exemple, il y avait officiellement 13 293 Dominicains à New York en 1960 ; dix ans plus tard ils étaient 66 914, en 1990 plus de 330 000, et aujourd'hui, plus de 500 000[2]. Les Haïtiens de l'émigration (que le président Aristide a baptisé la "dixième province" du pays) étaient plus de 1,5 million en 1996, entre New York, d'autres villes du Nord-Est et Miami[3]. Les Cubains aux États-Unis aujourd'hui sont plus de 1,2 million, essentiellement entre Miami et le New Jersey. Les Caribéens anglophones, venant de plusieurs petits pays insulaires (Jamaïque, Trinidad, Barbade, Saint-Vincent, etc.) seraient plus d'un million et sont, eux aussi, fortement concentrés à New York[4]. Les Portoricains, citoyens des États-Unis, qui sont environ 4 millions dans l'île, sont plus de 3,2 millions sur le continent. Historiquement concentrés à New York où ils représentent encore le groupe hispanique le plus nombreux, ils sont désormais nettement plus dispersés[5].

2)- Cf. Agustín Laó-Montes and Arlene Dávila (eds.), "Introduction", *Mambo Montage: The Latinization of New York*, Columbia University Press, 2001, p. 22.

3)- Michel S. Laguerre, *Diasporic Citizenship: Haitian Americans in Transnational America*, St. Martin's Press, New York, 1998, p. 86.

4)- Cf. Mary C. Waters, *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*, Russell Sage Foundation/Harvard University Press, 1999, p. 36.

5)- Source : US Census Bureau, chiffres du recensement 2000 (en ligne) ; voir aussi Francisco L. Rivera-Batiz et Carlos Santiago, *Island Paradox: Puerto Rico in the 1990s*, Russell Sage Foundation, 1996, ch. 7.

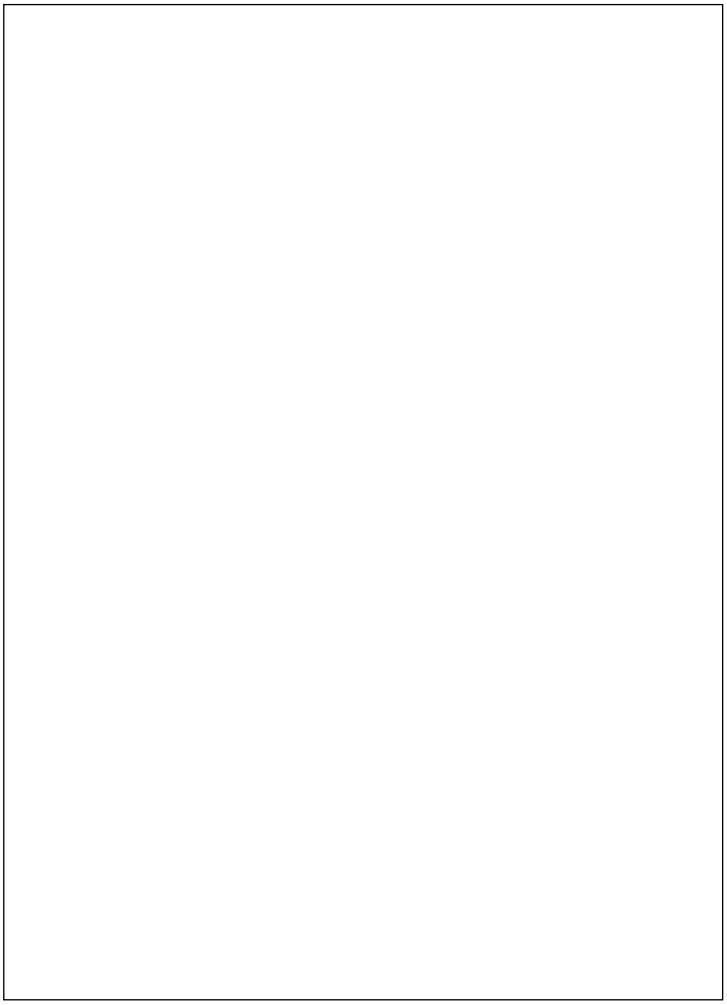
Cultures expressives transnationales

En examinant les groupes considérés, il est utile de faire une distinction entre présences culturelles et présences politiques. Ce sont surtout ces dernières qui nous intéresseront ici, mais pour les comprendre dans leur contexte socio-historique, il est bien sûr impossible de faire abstraction de la dimension culturelle.

De ce côté-là, une distinction s'impose entre les "cultures expressives" populaires[6] et les formes plus cultivées de la création artistique et littéraire, mais dans les deux domaines, des Caribéens de diverses origines ont laissé une empreinte durable sur la société nord-américaine. Il suffit de penser aux différentes formes de la culture musicale afro-caribéenne et hispano-caribéenne qui ont marqué la scène nord-américaine. On peut comprendre le reggae comme une expression parmi bien d'autres d'une diaspora noire du monde atlantique. Les musiques hispano-caribéennes (cubaines, portoricaines, dominicaines) qui s'imposent de plus en plus aux États-Unis, et pas seulement parmi les hispanophones, sont nées bien souvent de processus de création transnationaux et connaissent, comme le reggae et ses dérivés, une diffusion qu'il serait plus juste de décrire comme "mondiale". La ville de New York fonctionne depuis longtemps comme le carrefour métropolitain où se rencontrent les divers peuples cari-

6)- Cf. Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack : The Cultural Politics of Race and Nation*, University of Chicago Press, 1987 ; et *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, 1993.

Ici, le carnaval caribéen de Brooklyn. Les différentes formes de la culture populaire et musicale afro-caribéenne et hispano-caribéenne ont marqué la scène nord-américaine.



© IM'média.

béens, sans parler de leur abondant contact avec des afro-américains et, plus généralement, avec tout le microcosme planétaire présent dans cette ville. On ne saurait comprendre des genres musicaux comme le mambo, plus tard la salsa et aujourd'hui le rap en espagnol (ou dans un mélange d'anglais et d'espagnol) sans prendre en compte le rôle de New York comme creuset et pôle important d'une musique "tropicale" ou "latino" transnationale(7).

Au début du XXe siècle, une poignée de Caribéens anglophones à New York (des Jamaïcains principalement), s'est distinguée dans le domaine littéraire, au point de se forger une place originale, non seulement sur la scène littéraire nord-américaine, mais plus généralement dans la modernité littéraire occidentale. Ils étaient issus d'une immigration plus large qui comptait un grand nombre de personnes lettrées, instruites dans le système scolaire des colonies anglaises(8). Une des figures de proue de cette génération est Claude McKay – dont

7)- Voir le livre magistral d'Angel Quintero Rivera, *Salsa, sabor y control : sociología de la música tropical*, Coyoacán (Mexique) et Madrid, éd. Siglo XXI, 1998 ; voir aussi *Mambo Montage: The Latinization of New York*, op. cit., IIe partie ("Expressive Cultures…").

8)- Cf. Mary C. Waters, op. cit., p. 34. Un portrait social détaillé de ces groupes se trouve dans Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia : Caribbean Radicalism in Early Twentieth Century America*, Verso, Londres/New York, 1998, ch. 2.

les mémoires viennent d'être publiés en traduction française[9] –, poète, romancier, militant et grand voyageur. McKay était à la fois un irréductible cosmopolite et un défenseur ardent de ses "compatriotes" caribéens et noirs.

Peuples diasporiques, citoyens incorporés

Côté politique, une gamme impressionnante d'expériences attire l'attention des chercheurs. En les examinant, on s'aperçoit que les activités proprement diasporiques, c'est-à-dire tournées vers la communauté et/ou le pays d'origine, ne sont nullement contradictoires avec une incorporation dans la vie politique locale, régionale ou nationale. Citons quelques exemples, parmi les plus marquants :

• les courants panafricanistes des USA, tel que le mouvement du Jamaïcain d'origine Marcus Garvey, mais aussi la gauche radicale nord-américaine, doivent beaucoup historiquement à la présence des Anglo-caribéens à New York à partir du début du XXe siècle[10].

• L'abondante activité associative, syndicale et politique des Portoricains depuis le début du XXe siècle, et particulièrement à partir de l'époque du "*New Deal*" du président Franklin D. Roosevelt, a contribué à façonner l'espace politique de ce qui est aujourd'hui la ville de New York[11]. Trois élus au Congrès (deux de New York, un de Chicago, tous les trois du Parti démocrate), et plusieurs élus locaux à New York, marquent la présence visible des Portoricains dans les institutions politiques et contribuent également à donner de l'écho aux affaires de l'île sur le continent.

• La population cubaine, concentrée dans le Sud de la Floride ou dans le New Jersey – plus diversifiée socialement et idéologiquement qu'on ne l'imagine –, est non seulement active en direction du pays d'origine mais aussi pleinement insérée dans la vie politique locale. Des rangs des Cubains ont surgi, depuis 1959, plusieurs maires de Miami et, actuellement, deux élus au Congrès.

• Les ressortissants de la République dominicaine sont non seulement actifs dans un dense tissu de réseaux transnationaux (familiaux, économiques, politiques) entre les États-Unis et leur pays d'origine, mais également très investis dans la vie politique new-yorkaise[12]. Fortement concentrés dans le quartier de Washington Heights à Manhattan, ils comptent depuis 1991 un conseiller municipal issu de leurs rangs ainsi qu'un représentant dans l'assemblée législative de l'État de New York.

• À titre de contre-exemple, les Haïtiens font encore très peu parler d'eux dans la vie publique de New York (ou de Boston, ou de Philadelphie…). Si les réseaux transnationaux qu'ils ont développés sont considérables, et si l'activité politique de la diaspora joue un rôle

9)- Cf. *Un sacré bout de chemin*, éd. André Dimanche, 2001 (compte-rendu dans *H&M* n° 1234, novembre-décembre 2001).

10)- Voir l'excellent ouvrage de Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth Century America*, Verso, Londres/New York, 1998. Voir aussi l'œuvre complète de Cyril Lionel Robert James, Trinidadien d'origine et intellectuel marxiste d'une très grande originalité.

11)- Cf. Virginia E. Sánchez Korrol, *From Colonia to Community: The History of Puerto Ricans in New York City,* University of California Press, 1994 ; Andrés Torres et José E. Velásquez (eds.), *The Puerto Rican Movement: Voices from the Diaspora*, Temple University Press, 1998. Voir aussi *Las memorias de Bernardo Vega,* éd. Huracán, Porto Rico, 1977. Témoignage exceptionnellement riche d'un travailleur du cigare, à propos du tissu associatif, syndical et politique formé par les Portoricains à New York dès le début du siècle.

12)- Voir en particulier Sherri Grasmuck et Patricia B. Pessar, *Between Two Islands: Dominican International Migration*, University of California Press, 1991 ; et Pamela M. Graham, "Political Incorporation and Re-Incorporation: Simultaneity in the Dominican Migrant Experience", in Héctor R. Cordero-Guzman, Robert C. Smith and Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Temple University Press, Philadelphie, 2001, pp. 87-108.

déterminant dans la (très problématique) reconstruction d'Haïti depuis la fin de la dictature duvaliériste, l'entrée des Haïtiens sur la scène politique du pays d'accueil a été, du fait même de cette forte activité diasporique, freinée[13].

13)- Michel S. Laguerre, op. cit., p. 86, ch. 8 ("Diasporic Politics: Border-Crossing Political Practices").

Des identités hybrides

Que signifient ces présences denses et multiformes de certains groupes issus des migrations caribéennes ? Répondre à cette question, c'est comprendre ces présences dans le contexte historique, tout en les situant dans celui du "modèle d'intégration" propre aux États-Unis.

Même si l'espace géographique de la Caraïbe apparaît comme singulièrement fragmenté – puisqu'il s'agit de petits pays insulaires ayant connu diverses formes de tutelle coloniale et de décolonisation, peuplés de descendants de plusieurs régions du monde –, la "région Caraïbe" forme néanmoins à certains égards un tout géopolitique et géoculturel intelligible[14]. Les colonies établies par des puissances européennes (Espagne, France, Grande-Bretagne, Pays-Bas, Danemark) ont joué un rôle particulier dans la formation d'un capitalisme mondialisant à partir du XVI^{e} siècle. Dans ces territoires, les indigènes n'ont pas survécu à une exploitation intense, proprement génocidaire, si bien que les peuples qu'on appelle aujourd'hui "caribéens" sont très composites, constitués à partir de diasporas coloniales (anglaise, française, etc.), de l'esclavage africain, de l'immigration asiatique et de nombreuses autres sources.

14)- Un résumé utile de cette histoire se trouve dans l'ouvrage récent de Mary C. Waters, op. cit, ch. 2 ("Historical Legacies"). Voir aussi l'ouvrage classique d'Eric Williams, *De Christophe Colomb à Fidel Castro. L'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, trad., Présence Africaine, Paris, 1975.

Depuis le début du XX^{e} siècle, la région est placée dans une relation d'extrême dépendance, économique et stratégique, vis-à-vis des États-Unis. L'hégémonie stratégique nord-américaine s'y manifeste par une tendance à contrôler, directement ou indirectement, tous les régimes politiques que ces territoires ont pu mettre en place. Certains pays indépendants (Cuba, la République dominicaine et Haïti en particulier) ont longtemps constitué des zones de surveillance directe, voir d'intervention militaire. L'hégémonie économique nord-américaine se manifeste de diverses manières, entre autres par l'immense pompe aspirante qu'elle constitue désormais pour les populations actives de tous les pays de la région. Exception faite des exils politiques (Cuba après 1959, la République dominicaine après 1965, Haïti de façon continue), les migrations caribéennes dont il est question ici sont des migrations de travail, du Sud vers le Nord. L'exceptionnalité cubaine (l'effet exil post-1959) s'est quant à elle estompée à partir des années quatre-vingt, les tendances lourdes du capitalisme mondial se réaffirmant à la longue : les migrants cubains d'aujourd'hui sont souvent des personnes de condition modeste à la recherche d'un niveau de vie plus élevé. En dépit de l'embargo, Cuba est revenue dans la zone d'influence économique nord-américaine, notamment par le biais du dollar, monnaie dominante. L'argent que les Cubains installés aux

États-Unis envoient à leurs proches restés dans l'île constitue désormais une source principale de revenu pour le pays, et en cela Cuba ne se distingue plus des autres pays de la périphérie sud des États-Unis.

Certains chercheurs, partant de cette configuration régionale particulière, postulent que les peuples caribéens ont historiquement une vocation privilégiée à la condition diasporique, autrement dit, une forte tendance à se disperser dans le monde tout en tissant des liens entre eux, avec leur pays d'origine, ou bien en cultivant le souvenir d'une commune origine africaine. Puisque ces pays ont été, en quelque sorte, démographiquement "fabriqués de toutes pièces" dans le contexte du capitalisme naissant, on peut voir la région comme le lieu d'une "double diasporisation". *"La Caraïbe,* écrit Stuart Hall*, est déjà la diaspora de l'Afrique, de l'Europe, de la Chine, de l'Asie, de l'Inde, et cette diaspora s'est 'rediasporisée' ici* [en Grande-Bretagne]."[15]

Puisque le cadre social d'intégration proposé aux immigrés par l'État américain est faible, ils n'ont souvent eu d'autre recours que de renforcer leurs liens communautaires.

Logiques diasporiques

Il importe cependant d'examiner de plus près le terme parfois galvaudé de diaspora. Dans quel sens précis les émigrés caribéens regroupés dans des pays métropolitains constituent-ils des diasporas ? Cette question soulève beaucoup de débats entre spécialistes, car la notion est aussi polysémique que les expériences sont diverses. Quelques auteurs comme Robin Cohen ont mené assez loin l'expérience d'une typologie des diasporas, associé à une définition à paramètres multiples et à géométrie variable[16]. Sans entrer dans le détail, il paraît utile, en abordant l'histoire de la Caraïbe, d'établir une distinction entre une définition "classique" et plutôt restrictive de la notion, et une définition plus ouverte. La version classique, partant notamment de l'expérience des Juifs ou des Arméniens, souligne l'idée d'une dispersion provoquée par un désastre (persécutions, guerres, etc). L'esclavage des Africains dans les Amériques correspondrait à cette définition, à ceci près que les déracinés n'appartenaient pas tous à un même peuple, et qu'il n'y avait donc pas d'unité ethnoculturelle au départ… Ce n'est qu'en élargissant la notion, pour y inclure les flux migratoires massifs provoqués par les vicissitudes du capitalisme moderne, que l'on parvient à y intégrer les migrations caribéennes du travail au XX^{e} siècle.

L'autre élément clé de la définition, valable pour tous les cas d'espèce, c'est la notion de quête d'unité (ethnique, nationale ou religieuse), qui peut aussi prendre la forme d'une quête du retour – réel ou mythique – au foyer originaire. Il existe dans tous les cas, comme l'écrivent Gérard Chaliand et Jean-Pierre Rageau, une *"volonté de durer en tant que groupe minoritaire en transmettant un héritage"*[17]. À cette

15)- David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, Londres/New York, 1996, pp. 484-503 ("The Formation of a Diasporic Intellectual" – entretien avec Stuart Hall).

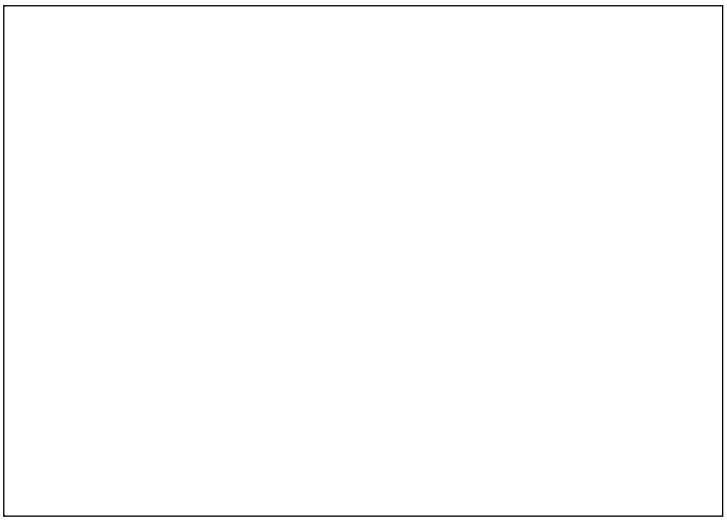
16)- Robin Cohen, *Global Diasporas*, University of Washington Press, Seattle, 1997, ch. 1.

17)- Gérard Chaliand et Jean-Pierre Rageau, *Atlas des diasporas*, éd. Odile Jacob, Paris, 1991, p. 15.

aune, tous les groupes recensés ici sont engagés dans des logiques diasporiques à des degrés divers et selon des modalités variées.

Tout un courant actuel de la sociologie et de la pensée critique fait de l'expérience caribéenne l'exemple paradigmatique des processus de formation, dans le monde contemporain, d'identités de plus en plus hybrides, fluides, voire "nomades". Cette analyse privilégie la manière dont les grands récits identitaires (panafricains, ethnoraciaux plus généralement, puis nationaux) font l'objet chez les peuples caribéens de recompositions kaléidoscopiques perpétuelles en fonction des déplacements. Pour Stuart Hall, sociologue de la culture, Jamaïcain établi en Angleterre depuis les années cinquante et qui se définit lui-même comme un "intellectuel diasporique", les identités hybrides issues des diasporas caribéennes seraient un phénomène "postmoderne" par excellence[18].

18)- Voir "The Formation of a Diasporic Intellectual" in D. Morley et K. Chen, op. cit.



Une *bodega* à New York, vers 1950. On y trouve les produits "latinos", mais on vient également y chercher les nouvelles du pays.

© AHMP – cf. p. 117.

La vision postmoderne va parfois vite en besogne en décrétant la mort de la souveraineté nationale et de l'État nation, considérés comme des produits d'une modernité révolue. On n'a pas besoin d'adhérer à l'intégralité de cette vision pour reconnaître qu'il existe, chez les migrants caribéens, une prédisposition historique exceptionnelle à la construction d'identités hybrides et à la transnationalisation de leurs horizons de vie.

Pour rendre opératoire la notion de diaspora dans l'analyse des parcours historiques des peuples caribéens, il convient d'être sensible aux contours des histoires nationales particulières et de ne pas oublier que les logiques diasporiques ne sont pas contradictoires avec de fortes logiques d'intégration dans l'espace public de la société d'accueil, comme en témoignent, chacune à sa façon, l'histoire des Dominicains, celle des Cubains et celle des Portoricains.

En raison de son statut politique particulier vis-à-vis des États-Unis, Porto Rico apparaît comme un cas limite des diasporas caribéennes modernes, invitant à la comparaison avec d'autres pays non indépendants de la région. Puisque les Portoricains de l'île et du continent sont citoyens américains, la "diaspora" qu'ils forment sur le continent est en quelque sorte "interne". Les Portoricains de l'émigration, dont nous avons entrevu plus haut le haut degré d'incorporation dans la vie publique métropolitaine, témoignent d'un fort sentiment patriotique envers l'île, mais qui s'exprime davantage sur le plan culturel ou symbolique que par des actions politiques concrètes en direction du pays d'origine. Dans les années soixante et soixante-dix, des petits groupes de militants n'ont réussi que de manière éphémère à faire de l'indépendance nationale (solution souhaitée par moins de 10 % des électeurs de l'île) un axe de mobilisation des Portoricains du continent[19]. Il est néanmoins vrai que certaines affaires politiques qui mobilisent Porto Rico à un degré exceptionnel peuvent rencontrer un fort écho en métropole, par exemple le mouvement visant à faire partir les forces navales nord-américaines de leur base dans l'île de Vieques. Depuis 1999, cette cause, devenue une affaire politique majeure qui mettait en jeu l'autorité des forces navales, du président des États-Unis et du Congrès, mobilise beaucoup l'émigration, à tel point que toute la vie politique new-yorkaise en a été affectée[20].

19)- Cf. Andrés Torres et José E. Velásquez (éds.), *The Puerto Rican Movement : Voices from the Diaspora*, Temple University Press, 1998.

20)- Voir James Cohen, "Porto Rico et les États-Unis : défense commune, citoyenneté de seconde zone", *Limès* n° 3, été 2000, pp. 54-65.

Un modèle d'intégration "communautariste"

Si l'histoire propre des migrations caribéennes nous permet de saisir cette prédisposition régionale à la diasporisation, encore faut-il comprendre comment ces collectivités trouvent leur place aux États-Unis, dans le cadre d'un "modèle d'intégration" doté à son tour de fortes particularités. La société nord-américaine semble encourager, plus que d'autres, des processus d'intégration fondés sur un certain "communautarisme", si l'on entend par là une présence collective, y compris publique, où la référence aux origines (nationales et ethnoculturelles) est mise en valeur.

Une explication de ce phénomène consiste à attribuer ces présences communautaires à un modèle d'intégration "multiculturaliste", mais l'interprétation, pour répandue qu'elle soit, demeure schématique. Le système de comptabilité ethnoraciale incorporé dans les méthodes de recensement peut donner l'impression que la population est divisée le plus officiellement du monde, mais les catégories officielles ne servent pas, fondamentalement, à définir des groupes ethnoculturels. Si multiculturalisme il y a, il est peu systématique[21] – peu comparable, par exemple, au système fortement institutionnalisé en vigueur au Canada. Pour comprendre la tendance historique des groupes immigrés à s'organiser en communautés voire en diasporas, il

21)- Michel Wieviorka classe à juste titre les États-Unis parmi les pays à multiculturalisme "éclaté" ou "fragmenté". Voir "Le multiculturalisme : solution, ou formulation d'un problème ?", in Philippe Dewitte (éd.), *Immigration et intégration, l'état des savoirs*, La Découverte, Paris, 1999, pp. 418-425.

paraît plus réaliste d'évoquer, tout d'abord, le modèle socio-économique en vigueur : puisque le cadre social d'intégration proposé aux immigrés par l'État américain est faible, ils n'ont souvent eu d'autre recours que de renforcer leurs liens communautaires, à commencer par les réseaux d'entraide matérielle, d'autant plus nécessaires que le racisme a souvent accentué les dynamiques d'exclusion à l'égard des Caribéens noirs, métissés ou simplement définis comme "différents".

Si ces dynamiques de solidarité ne débouchent pas nécessairement sur des "communautarismes" exacerbés, c'est parce que la logique du système politique interdit à un groupe isolé d'affirmer une présence politique marquante : pour obtenir l'appui d'un appareil politique – le Parti démocrate le plus souvent –, la construction, non seulement de *lobbies* ethniques, mais aussi de larges coalitions, s'impose. C'est ainsi que le "communautarisme", sans jamais se nier totalement, se transforme en une action citoyenne. Les exemples portoricain, dominicain et cubain, par-delà leurs différences, sont tous éloquents à cet égard.

Pour bien comprendre cette particularité du système politique étatsunien, des comparaisons s'imposent. Les groupes issus de la Caraïbe et implantés dans plusieurs autres métropoles (France, Grande-Bretagne, Pays-Bas, etc.) fournissent un terrain particulièrement fertile pour de telles analyses[22]. On peut avancer, à titre d'hypothèse, que de tous les pays mentionnés, les États-Unis est celui où les groupes caribéens sont les plus visibles publiquement, que c'est en France qu'ils le sont sans doute le moins et que la Grande-Bretagne constitue un cas intermédiaire[23].

Il faudrait se garder cependant de formuler des jugements de valeur à l'emporte-pièce à propos de tel ou tel modèle national, en ne faisant ressortir que les différences visibles entre les pays. Car il existe aussi des traits communs dans les dynamiques d'incorporation des populations caribéennes dans les sociétés métropolitaines. Partout, leur importante dispersion engendre des processus identitaires d'une plasticité étonnante, d'où le moment diasporique n'est jamais totalement absent, et le moment citoyen non plus. Les "identités hybrides" des migrants caribéens, notamment ceux qui ont des horizons de vie transnationaux, représentent sans aucun doute un défi à la souveraineté des États métropolitains. Mais ce défi est loin d'être total. C'est plutôt à un redéploiement (plus ou moins maîtrisé selon les espaces) qu'à une remise en cause fondamentale de la citoyenneté nationale que nous assistons, et de ce point de vue l'observation des multiples parcours caribéens peut être remarquablement instructive. ◄

22)- Voir par exemple : Mary Chamberlain (ed.), *Caribbean Migration: Globalised Identities*, Routledge, Londres/New York, 1998 ; et "Caribbean Migrants to Core Zones", dossier de *Review*, du Fernand Braudel Center, vol. XXII, n° 4, 1999, coordonné par Ramón Grosfoguel.

23)- Pour se faire une idée du "modèle britannique" et du rôle que les Caribéens y occupent, voir Harry Goulbourne, *Race Relations in Britain since 1945*, Macmillan, 1998.

H&M A PUBLIÉ ► Dossier *Fragments d'Amérique – Migrants et minorités aux USA,* n° 1162-1163, février-mars 1993

La problématique intégration des Portoricains aux États-Unis

Les Portoricains ont longtemps constitué le groupe hispanique et caribéen le plus nombreux à New York. Bien que citoyens du pays d'accueil, et malgré la constitution de réseaux de solidarité, ils ont dû affronter une situation sociale et économique particulièrement difficile, ainsi que l'hostilité d'une partie de l'opinion publique. L'auteur y voit le prolongement contemporain de stigmatisations raciales issues du colonialisme. Il montre comment les stratégies des pouvoirs publics américains peuvent expliquer des différences notables de mode d'accueil entre Portoricains, Cubains, Haïtiens, Jamaïcains. Il examine enfin les fondements des discours contradictoires articulés au nom de l'"identité portoricaine".

par
Ramón Grosfoguel,
professeur d'études ethniques,
université de Californie, Berkeley

L'expérience de la migration portoricaine vers les États-Unis doit être comprise dans le contexte plus large des migrations caribéennes. Pour mieux comprendre ces processus migratoires, il faut dépasser non seulement les interprétations traditionnelles qui insistent soit sur l'assimilation culturelle, soit sur le pluralisme culturel, mais également les approches plus récentes qui mettent en valeur, à juste titre, le "contexte de réception" de la société d'accueil ainsi que les modes d'incorporation des migrants dans le marché du travail. Pour Alejandro Portes, Rubén Rumbaut et d'autres chercheurs, le contexte de la réception[1] renvoie à des variables telles que les politiques de l'État envers chaque groupe spécifique de migrants, l'opinion publique envers le groupe, la présence ou l'absence d'une communauté ethnique organisée qui facilite l'intégration socio-économique. La combinaison de ces variables détermine différents types d'incorporation dans le marché du travail.

Il importe cependant d'inclure dans la notion de "contexte de réception" une dimension stratégique rendant compte des grandes options de la politique étrangère étatsunienne, car chaque groupe doit être situé dans le contexte des rapports entre son territoire d'origine et les États-Unis[2]. Par exemple, la relation a-t-elle comporté historiquement des interventions militaires directes, ou bien l'État en question est-il d'une importance secondaire pour Washington ? Ce facteur exerce une influence 1- sur les origines de classe et sur les niveaux scolaires des migrants ; 2- sur les politiques d'incorporation de chaque groupe ; 3- sur les perceptions de ces migrants par l'opinion publique. Ces trois facteurs affectent, à leur tour, les modes d'incorporation dans le marché du travail.

La composition ethnoraciale du groupe migrant est également cruciale pour comprendre le contexte de réception. Certains, en particulier ceux venus d'Europe, sont représentés comme "Blancs", tandis que

1)- Alejandro Portes et József Böröcz, "Contemporary Immigration: Theoretical Perspectives on its Determinants and Modes of Incorporation", *International Migration Review*, vol. 23, n° 3, 1989, pp. 606-630 ; Alejandro Portes et Rubén Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait*, University of California Press, Berkeley, 1990.

2)- Elizabeth Petras, "The Global Labor Market in the Modern World-Economy" in Mary M. Kritz, Charles B. Keely et Silvano M. Tomasi (eds.), *Global Trends in Migration: Theory and Research on International Population Movements*, Center for Migration Studies, New York, 1981.

d'autres sont construits comme "Noirs" (les migrants de la Caraïbe anglophone par exemple). De même, d'autres groupes, dont la composition raciale est mixte, sont pourtant "racialisés" ; c'est le cas des Portoricains et des Mexicains, entre autres.

Ne pas tenir compte du contexte historique de chaque processus migratoire et de chaque processus d'incorporation dans la société d'accueil ouvre la porte à des interprétations abusives, car stéréotypées, consistant à attribuer l'échec ou le succès d'un groupe donné à sa disposition à "travailler dur", à respecter la discipline, à être "motivé", à développer son "capital humain"…

À la fin du XIXe siècle, les États-Unis ont affirmé un intérêt stratégique important pour la Caraïbe : la région était considérée comme indispensable pour le contrôle des circuits commerciaux en direction de l'Amérique du Sud et pour la défense du continent nord-américain(3). Quatre des cinq pays des Grandes Antilles ont été militairement occupés par les États-Unis à partir de 1898 : Porto Rico et Cuba en 1898, la République dominicaine de 1915 à 1924, Haïti de 1915 à 1934. De telles interventions ont eu pour effet d'établir un nouveau type de relation centre-périphérie entre les États-Unis et ces anciennes colonies européennes(4), et les investissements de capitaux nord-américains ont augmenté de façon exponentielle, particulièrement dans l'industrie sucrière.

Des systèmes officiels de recrutement de main-d'œuvre ont été établis dans les territoires sous contrôle militaire nord-américain : après 1900, des Portoricains ont été recrutés par les compagnies sucrières pour travailler à Hawaï, en République dominicaine et à Cuba ; des Haïtiens ont été recrutés dans les plantations de canne en République dominicaine et à Cuba ; des milliers de Barbadiens ont participé à la construction du canal de Panama(5).

Un grand tournant dans l'histoire des migrations

C'est dans la période 1900-1920 qu'ont commencé les migrations de masse de travailleurs de la Caraïbe vers les États-Unis et que les premières communautés de Caribéens se sont établies sur le continent. Ce fut un grand tournant dans l'histoire des migrations : pour la première fois, des populations périphériques des Amériques se déplaçaient vers un pays industriel pour répondre aux besoins économiques de celui-ci(6).

La Première Guerre mondiale a eu pour effet de réduire le flux des migrants européens vers les États-Unis et donc de favoriser le recrutement de main-d'œuvre caribéenne. Des milliers de Jamaïcains, de Portoricains et de Cubains ont été employés pour effectuer des travaux agricoles ou subalternes, dans le cadre de l'effort de guerre ; ainsi en 1920, il y avait environ 35 000 migrants de la Caraïbe anglophone dans la ville de New York(7).

3)- María Eugenia Estades Font, *La presencia militar de Estados Unidos en Puerto Rico: 1898-1918*, Ediciones Huracán, Porto Rico, 1988.

4)- Ramón Grosfoguel, "The Divorce of Nationalist Discourses from the Puerto Rican People", in Frances Negrón-Muntaner et Ramón Grosfoguel (eds.), *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*, University of Minnesota Press, 1997.

5)- Suzy Castor, *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias 1915-1934*, Siglo XXI, Mexico, 1971 ; Juan Pérez de la Riva, "Cuba y la Migración Antillana, 1930-1931", *Anuario Estadístico de Estudios Cubanos 2: la república neocolonial*, Ed. de Ciencias Sociales, La Havane, 1979 ; Nancy Foner, "Jamaican Migrants: A Comparative Analysis of the New York and London Experience", *Occasional Papers*, n° 36, Center for Latin American and Caribbean Studies, York University, 1983.

6)- Alejandro Portes and John Walton, *Labor, Class, and the International System*, Academic Press, Orlando (Floride), 1981.

7)- Ivan Light, *Ethnic Entrepreneurs in America: Business and Welfare among Chinese, Japanese, and Blacks*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1972.

Pendant les vingt-cinq années suivantes (1920-1945), les flux ont diminué, en réponse notamment aux revendications des syndicats américains et suite à la Grande dépression, puis à la Seconde Guerre mondiale[8]. Un résultat de cette diminution fut que des "minorités internes" des États-Unis, en particulier les Noirs américains du Sud, mais aussi les Portoricains (citoyens américains depuis 1917), sont devenus la principale source de main-d'œuvre bon marché pour le complexe industriel du Nord-Est, et de New York en particulier.

La loi sur l'immigration de 1924, en limitant la migration européenne, a accéléré l'arrivée de nombreux Portoricains à New York. Tandis que les travailleurs d'origine européenne connaissaient une mobilité sociale ascendante, les emplois industriels à bas salaires, notamment dans le secteur de la confection, ont été abandonnés aux minorités racialisées. Pendant les années vingt et trente, les Afro-Américains sont devenus la principale source de main-d'œuvre bon marché de ces industries à New York, les Portoricains la deuxième, avec 30 000 arrivées dans les années vingt. Cela a engendré de notables différences de salaires entre les travailleurs blancs et les autres dans la confection : en 1929, les Portoricains et les Afro-Américains gagnaient de 8 à 13 dollars par semaine, tandis que des travailleurs européens (souvent juifs ou italiens) touchaient entre 26 et 44 dollars[9].

Après 1945, la migration caribéenne s'est encore accrue, cette fois dans le contexte d'une expansion économique accompagnée d'une segmentation du marché du travail, c'est-à-dire d'une division entre un secteur oligopolistique et un secteur concurrentiel[10]. Le secteur oligopolistique était caractérisé par des relations sociales stables dans des industries fortement capitalisées (*capital intensive*), grâce notamment à des hausses de salaires rendues possibles par des hausses de productivité. Dans le secteur concurrentiel, où les industries ou services fonctionnaient avec un plus fort coefficient de main-d'œuvre (*labor intensive*), les salaires étaient nettement plus bas. Or, les migrants caribéens étaient essentiellement recrutés dans le secteur concurrentiel.

La révolution cubaine (1959) et le vote de la loi sur l'immigration de 1965, mettant fin aux quotas ethniques pour les immigrants légaux, ont entraîné une transformation majeure de la composition des migrants caribéens, puisque les réfugiés politiques cubains sont devenus majoritaires parmi ceux qui arrivaient dans les années soixante et soixante-dix.

C'est au cours de ces années que les Afro-Américains et les Portoricains furent largement remplacés par des migrants d'autres pays de la Caraïbe (République dominicaine, Jamaïque, etc.) en tant que source privilégiée de main-d'œuvre bon marché à New York, notamment après la crise économique de 1973[11]. Ces pays, qui représentaient 7 % des arrivées de la Caraïbe dans les années cinquante, en fournissent 46 % dans les années soixante, 60 % dans les années soixante-dix, et 63 %

8)- Roy S. Bryce-Laporte, *Caribbean Immigrations and their Implications for the United States*, The Wilson Center, Washington DC, 1983.

9)- Robert Laurentz, "Racial/Ethnic Conflict in the New York City Garment Industry, 1933-1980", thèse doctorale, State University of New York at Binghamton, 1980.

10)- Alejandro Portes and Robert L. Bach, *Latin Journey: Cuban and Mexican Immigrants in the United States*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985.

11)- Saskia Sassen, *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*, Cambridge University Press, Londres, 1988.

dans les années quatre-vingt. De tels flux ont eu pour effet de réduire considérablement le pourcentage de Portoricains dans les entrées de Caribéens : de 79 % (soit 450 413) dans les années cinquante, ils sont descendus à 5 % (soit 57 217) dans les années soixante-dix.

Différenciations de classe après 1960

En fonction de leurs origines de classe, les migrants caribéens ont connu de multiples formes d'incorporation dans le marché du travail de la société d'accueil. Bien que, au sein d'un seul groupe, puissent se manifester divers modes d'incorporation, chaque groupe présente une tendance dominante. À un extrême, il y a les Cubains émigrés entre 1959 et 1979, qui ont bénéficié de nombreux privilèges, et à l'autre les *boat people* haïtiens, arrivés en Floride à partir de 1977 après avoir traversé plus de mille kilomètres en haute mer sur des embarcations de fortune. Entre ces deux pôles, on trouve des modes d'incorporation intermédiaires : par exemple, les travailleurs qualifiés – ou "cols blancs" – venus de Jamaïque et d'Haïti entre 1965 et 1980. Pour leur part, les Portoricains ont connu les conditions socio-économiques parmi les plus défavorables de tous les groupes admis aux États-Unis.

Parmi les chercheurs, il y a un consensus pour dire que les Caribéens émigrés aux États-Unis depuis les années soixante sont, globalement, des travailleurs relativement qualifiés, urbains et bien formés, et qu'ils ont des revenus qui les situent nettement au-dessus des couches les plus pauvres de leurs pays d'origine[12].

Pourtant il y a trois exceptions à cette règle. La principale est celle des Portoricains, qui représentent une anomalie, puisqu'ils viennent d'un territoire sous autorité constitutionnelle des États-Unis et possèdent la nationalité américaine. Or, si avant les années cinquante les migrants portoricains – bien que sous-payés – étaient souvent qualifiés et formés (et donc étaient les seuls aptes à payer le voyage[13]), après 1950 la réduction du prix du billet d'avion a rendu possible une migration de masse (le solde migratoire positif est de 587 535, entre les années cinquante et quatre-vingt) composée essentiellement de travailleurs non qualifiés, souvent d'origine rurale[14]. Dans les années quatre-vingt, il est vrai toutefois que les 200 000 Portoricains arrivés aux États-Unis représentaient une gamme beaucoup plus ample des couches sociales de l'île. Ils se sont majoritairement établis dans d'autres régions que celle de New York.

La deuxième exception majeure fut celle des *boat people* haïtiens, mentionnés plus haut. Ils étaient de 50 000 à 70 000 à débarquer entre 1977 et 1981[15]. La troisième fut l'arrivée de 125 000 Cubains en 1980 : ceux qu'on a appelés les "Marielitos", puisqu'ils sont passés par le port cubain de Mariel. Ils provenaient des strates les plus modestes de la société cubaine et étaient en majorité non qualifiés[16].

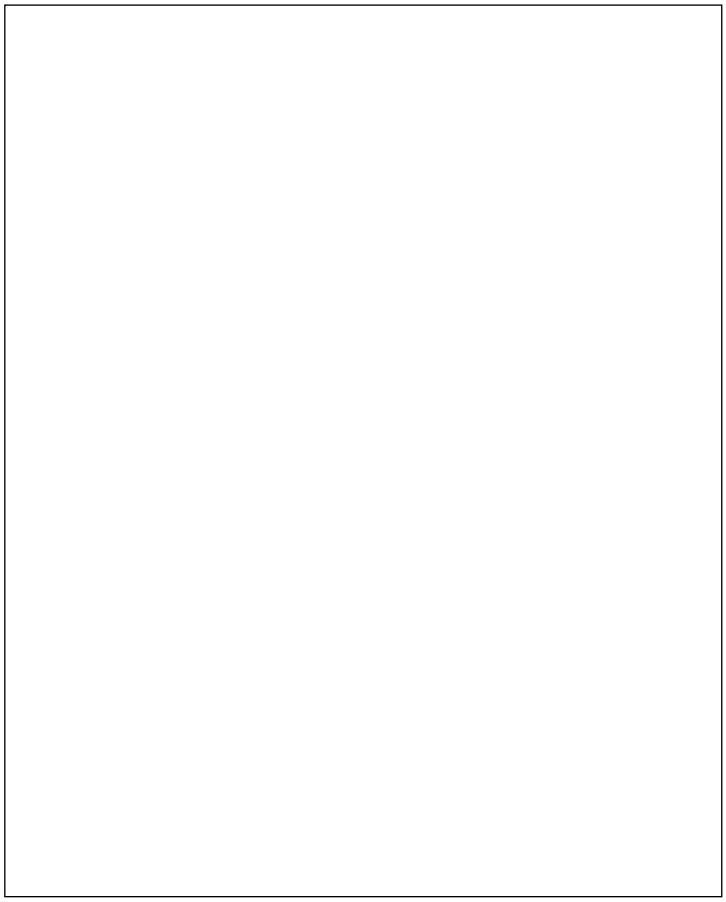
12)- David Bray, "Economic Development: The Middle Class and International Migration in the Dominican Republic", *International Migration Review*, vol. 18, n° 2, 1984, pp. 217-236 ; Sherri Grasmuck and Patricia Pessar, *Between Two Islands: Dominican International Migration*, University of California Press, Berkeley, 1992 ; Alex Stepick et Alejandro Portes, "Flight into Despair: A Profile of Recent Haitian Refugees in South Florida", *International Migration Review*, vol. 20, 1986, pp. 329-350 ; Nancy Foner, "West Indians in New York City and London: A Comparative Analysis", *International Migration Review*, vol. 13, n° 2, 1979, pp. 284-297 ; Alejandro Portes and Robert L. Bach, *Latin Journey*, op. cit. ; Silvia Pedraza-Bailey, *Political and Economic Migrants in America: Cubans and Mexicans*, University of Texas Press, Austin, 1985.

13)- José L. Vázquez-Calzada, "Demographic Aspects of Migration" in Centro de Estudios Puertorriqueños, *Labor Migration Under Capitalism*, Monthly Review Press, New York, 1979.

14)- Ramón Grosfoguel, *Puerto Rico's Exceptionalism: Industrialization, Migration and Housing Development, 1950-1970*, thèse doctorale, Temple University, 1992 ; Barry B. Levine (ed.), *The Caribbean Exodus*, Praeger, New York, 1987 ; Centro de Estudios Puertorriqueños, *Labor Migration Under Capitalism*, op. cit.

15)- Alex Stepick et Alejandro Portes, "Flight into Despair…", op. cit.

16)- Alejandro Portes et Robert L. Bach, *Latin Journey*, op. cit. ; Silvia Pedraza-Bailey, *Political and Economic Migrants…*, op. cit.



© AHMP - cf. p. 117.

Les départs de 600 000 Portoricains vers les USA entre 1945 et 1970 ont donné lieu à la première migration de masse par avion de l'histoire. Ici, un charter de travailleurs agricoles en 1946.

Les politiques de l'État américain envers les différents groupes de migrants caribéens ont clairement varié en fonction de considérations stratégiques régionales et mondiales[17]. Pour comprendre le contexte de réception des Cubains et des Portoricains durant la période de la guerre froide, il est crucial, par exemple, de comprendre comment les États-Unis cherchaient à augmenter leur capital de prestige vis-à-vis de l'Union soviétique dans la Caraïbe. L'installation des Cubains en Floride servait de "vitrine" géopolitique, d'argument de propagande contre le régime castriste, destiné notamment à faire naître des doutes parmi les Cubains qui restaient dans l'île[18]. Les émigrés cubains ont de ce fait reçu des milliards de dollars d'aides, pour créer des entreprises, pour améliorer leur formation, ou pour accéder à la propriété de leur logement[19].

Porto Rico s'industrialise, et "exporte" ses chômeurs

À cette époque, l'industrialisation de Porto Rico par "invitation" de capitaux privés nord-américains était également conçue pour produire un effet "vitrine", destiné à montrer les vertus du développement capitaliste, par opposition au modèle soviétique en vigueur à Cuba[20]. Ce

17)- Ramón Grosfoguel, "Migration and Geopolitics in the Greater Antilles: From the Cold War to the Post-Cold War," *Review*, Fernand Braudel Center, vol. 20, n° 1, 1997, pp. 115-45.

18)- Ramón Grosfoguel, "World Cities in the Caribbean: The Rise of Miami and San Juan", *Review*, vol. 17, n° 3, 1994, pp. 351-381.

19)- Jorge I. Domínguez, "Cooperating with the Enemy ? US Immigration Policies toward Cuba", in Christopher Mitchell (ed.), *Western Hemisphere Immigration and United States Foreign Policy*, Pennsylvania State University Press, 1992 ; Ramón Grosfoguel, "World Cities in the Caribbean…".

20)- Ramón Grosfoguel, "Migration and Geopolitics…".

modèle d'industrialisation s'accompagnait d'une politique d'encouragement des départs vers le Nord, afin de diminuer les tensions sociales dans l'île en se débarrassant d'une partie des chômeurs[21]. Une telle politique a donné lieu à la première migration de masse par avion dans l'histoire : environ 600 000 Portoricains, en grande partie ruraux et non qualifiés, sont partis entre 1950 et 1970. Puisque seule comptait la vitrine, c'est-à-dire l'économie de l'île, les États-Unis y ont investi d'importantes ressources financières, tandis que les migrants sont partis vivre dans les ghettos urbains de la métropole dans des conditions socio-économiques souvent dramatiques.

21)- *Ibid.*

Les travailleurs arrivés à New York en grand nombre à partir des années cinquante ont pu bénéficier de réseaux de solidarité portoricains ou "latinos" qui s'étaient constitués. Ils ont rencontré l'acceptation passive des autorités gouvernementales et un soutien institutionnel faible de l'office créé par le gouvernement portoricain : le *Migration Division Office*, qui était censé défendre leurs droits élémentaires. Leur réception par l'opinion publique fut largement hostile.

Les migrants portoricains ont souffert de logements insalubres et surpeuplés, d'un manque de soutien institutionnel à l'école et de piètres services de santé

Les nouveaux migrants ont souffert de logements insalubres et surpeuplés, d'un manque de soutien institutionnel pour réussir à l'école et de piètres services de santé. Dans la division du travail ethnoraciale de New York, les Portoricains occupaient le "créneau" des emplois manufacturiers mal payés : c'était le cas de plus de 50 % des actifs portoricains en 1960.

En réaction, pendant les années soixante, les Portoricains se sont organisés en syndicats et en mouvements pour l'égalité des droits. Mais la réussite de la syndicalisation a rendu la main-d'œuvre portoricaine "trop chère" pour un secteur manufacturier qui, de plus en plus, recourait à une main-d'œuvre informelle[22]. En même temps, le Nord-Est des États-Unis, région où s'était établie la majorité des Portoricains, a connu un processus historique de désindustrialisation. De sorte que la majorité des emplois industriels sont partis vers des régions périphériques du monde entier, tandis que les emplois restants s'"informalisaient" : l'industrie manufacturière, toujours à la recherche d'une main-d'œuvre bon marché, comptait de plus en plus sur des immigrés latinos récents, légaux ou illégaux, ayant encore moins de droits que les Portoricains.

22)- Sherri Grasmuck and Ramón Grosfoguel, "Geopolitics, Economic Niches, and Gendered Social Capital Among Recent Caribbean Immigrants in New York City", *Sociological Perspectives*, vol. 40, n° 3, 1997, pp. 339-363.

Or, avec leur expulsion des emplois industriels, et à cause des carences d'un système scolaire qui les excluait, s'est formée une force de travail "superflue", ne pouvant pas se réinsérer dans le marché du travail formel[23]. Il s'agit de ce groupe que beaucoup d'auteurs ont appelé une "sous-classe" (*underclass*) portoricaine, mais que je préfère dénommer "population racialisée déplacée". Ainsi selon de récentes études, seulement 14 % des Portoricains travaillent en usine tandis que

23)- *Ibid.*

plus de 50 % sont soit sans emploi, soit non comptabilisés comme actifs[24]. En 1993, environ 40 % du salariat portoricain était constitué d'une main-d'œuvre bon marché, employé dans le commerce de détail ou dans les services tels que la santé, les échelons subalternes de l'administration (publique ou privée) ou de l'éducation. En somme, de tous les groupes caribéens aux États-Unis, les Portoricains continuent d'afficher les taux de chômage les plus élevés, les taux d'activité les plus faibles et le niveau de pauvreté le plus critique.

24)- *Ibid.*

Les Portoricains et les mythes fondateurs de la nation américaine

La nationalité (*citizenship*) fut octroyée aux Portoricains en 1917, dans des circonstances de toute évidence liées à la Première Guerre mondiale (recrutement des jeunes gens portoricains par les forces armées). En dépit des droits citoyens que cette nationalité a apporté, les Portoricains sont devenus un groupe colonial racialisé au sein des Etats-Unis, en ne bénéficiant que d'une "citoyenneté de seconde zone".

Pourquoi les Portoricains subissent-ils cette discrimination et cette marginalisation en dépit du fait qu'ils possèdent la nationalité de la métropole et les droits citoyens afférents ? Pour répondre à cette question, il faut remonter dans l'histoire : dès la naissance de la République américaine, être "Américain" sous-entendait être "Blanc" – thème unificateur pour les immigrés européens d'origines diverses. Le mythe du *melting-pot* fut dominé, tacitement ou explicitement, par une ethnicité anglo-saxonne. Ainsi, la "race" devint un critère central d'inclusion – ou d'exclusion – des droits liés à l'appartenance à la "communauté imaginée" de la nation[25].

25)- Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, trad., La Découverte, Paris, 1996 (original paru en 1983).

La classification sociale des peuples s'est effectuée sous l'hégémonie des "hommes blancs" dans un processus historique de longue durée, caractérisé par la domination colonialo-raciale. Comme le soutient le sociologue péruvien Aníbal Quijano, à propos des Amériques en général, les catégories de la modernité telles que la citoyenneté, la démocratie et l'identité nationale ont été historiquement construites à partir de deux oppositions constitutives : travail-capital et Européens-non Européens[26].

26)- Aníbal Quijano, "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena,* n° 29, 1991, pp. 11-21.

Les droits civiques, politiques et sociaux que la citoyenneté proposait aux membres de la communauté nationale, incluaient les classes travailleuses blanches, mais les groupes colonisés "internes" restèrent des citoyens de seconde catégorie. C'est ainsi que les luttes pour jouir des droits civiques ont été fondées sur la notion d'égalité et sur l'idée d'une pleine inclusion dans la communauté nationale.

Puisqu'il est devenu, grâce au mouvement des droits civiques, "politiquement incorrect" d'articuler un discours raciste fondé sur les

traditionnelles distinctions biologiques entre les “races”, une forme plus “discrète” de racisme, le racisme culturel, a émergé aux États-Unis, tout comme dans d’autres pays[27]. Le racisme culturel part du présupposé que la “culture” métropolitaine est différente, supérieure, et, bien sûr, incompatible avec celles des minorités. Dans cette perspective, la pauvreté ou le chômage des Noirs américains et des Portoricains s’explique par la “culture” (coutumes, croyances, etc.) de ces groupes, réduite à une essence figée. L’argument de la “culture de la pauvreté” est une forme de racisme culturel, et les Portoricains furent parmi les premiers à en être l’objet dès 1966, dans le célèbre livre *La Vida* de l’ethnologue Oscar Lewis[28].

Les Américains blancs, qui ne peuvent pas classer les Portoricains dans une catégorie raciale fixe (ils ne sont ni “Blancs” ni “Noirs”), les ont néanmoins souvent perçus comme un Autre racialisé, une catégorie à part. Un tournant fut peut-être la diffusion de la comédie musicale *West Side Story*, dans laquelle les Portoricains étaient dépeints pour la première fois comme une minorité raciale distincte. Certes ce processus plonge ses racines historiques dans la domination coloniale dans l’île, mais il prend de nouvelles voies sur le continent[29].

Il ne fait pas de doute que la discrimination que doivent affronter les Afro-Portoricains est plus forte que celle que subissent les Portoricains au teint plus clair ; cependant, les Portoricains de tous les phénotypes passent obligatoirement par le labyrinthe de l’altérité raciale puisque dans l’imaginaire de beaucoup d’Américains blancs, ils portent les stigmates de la paresse, de la propension à la violence, parfois de la stupidité ou de la saleté.

L’héritage africain, occulté par les élites

Plusieurs groupes ethnoraciaux aux États-Unis ont revendiqué des identités “à trait d’union” afin de résister aux tentatives de dénégation de leurs droits en tant que citoyens : voyez le cas du terme “Afro-Américain” aujourd’hui répandu, ainsi que “Mexicain-Américain”, “Koréen-Americain”, etc. Seuls les Portoricains ont rejeté cet usage, car les personnes d’origine portoricaine nées sur le continent continuent à s’identifier comme Portoricains. L’expérience de la discrimination a renforcé un sentiment d’appartenance à un Porto Rico entendu comme “lieu d’origine imaginé”, jusqu’à la troisième génération et au-delà. Ce sentiment est bien sûr facilité et renforcé par les réseaux familiaux et par une circulation perpétuelle entre l’île et la métropole.

Lorsque des Portoricains nés sur le continent visitent leur île, ils sont souvent regardés avec dédain comme des “Nuyoricans” (terme comparable à “Négropolitain” aux Antilles). Nombreux sont ceux – non seulement les intellectuels nationalistes de l’île mais aussi des membres ordinaires des classes moyennes – qui manifestent des diffi-

27)- Etienne Balibar, “Y a-t-il un ‘néo-racisme’ ?”, in Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988 (1997) ; Paul Gilroy, *There Ain’t No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago University Press, Chicago, 1987.

28)- Oscar Lewis, *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*, Random House, New York, 1966.

29)- Kelvin Santiago, *“Subject People” and Colonial Discourses*, State University of New York Press, Albany, 1994.

© The Kathy Adrade Papers - cf. p.117.

Les Portoricains mobilisent leurs droits en tant que citoyens de la métropole. Ici, vers 1970, le Syndicat international des travailleuses de la confection défile le jour de la parade portoricaine.

cultés à supporter l'hybridité culturelle des Portoricains du continent. En effet, les "Nuyoricans" lancent un défi à certaines représentations racistes et élitistes de l'identité portoricaine dans l'île, dans la mesure où ils sont désormais porteurs d'une culture hybride qui inclut des éléments de la culture afro-américaine. Ce qui menace les efforts de l'élite pour minimiser ou occulter un important héritage africain, en privilégiant leurs racines hispaniques et européennes.

Contrairement à ce qu'affirment certaines notions figées circulant abondamment dans l'île, il est impossible de considérer une langue (l'espagnol), ou tout autre trait culturel donné, comme fondement nécessaire de la "portoricanité" : la preuve en est que nombre de Portoricains du continent pratiquent l'anglais mais ne maîtrisent pas l'espagnol. En outre, de nombreux Portoricains hispanophones des classes moyennes de l'île sont plus proches des pratiques sociales de la classe moyenne blanche nord-américaine que les Portoricains non hispanophones des ghettos urbains du continent.

Certains auteurs ont employé le terme *"commuter nation"* ("nation en aller-retour")[30] pour théoriser la circulation perpétuelle des personnes entre île et continent. Bien que l'étiquette portoricaine (sans trait d'union !) suggère l'idée d'une nation "déterritorialisée", il serait réducteur de considérer les identifications du continent comme un simple prolongement de celles produites dans l'île. Si, sur le continent, s'auto-identifier comme Portoricain exprime un défi aux hiérarchies ethno-raciales en place, dans l'île, les slogans de l'identité natio-

30)- Carlos Antonio Torre, Hugo Rodriguez-Vecchini and William Burgos (eds.), *The Commuter Nation*, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1994.

nale portoricaine font désormais l'objet d'un consensus idéologique entre toutes les forces politiques[31].

L'expérience migratoire, on le voit, a transformé les migrants en porteurs d'identités nouvelles, hybrides, syncrétiques. Désormais, les discours identitaires se forgent dans un espace transnational, en se fondant sur une appartenance double et apparemment contradictoire : le groupe ethnique et la nation. Lorsque les droits civiques ou sociaux sont en jeu, les Portoricains formulent leurs revendications en jouant souvent sur le registre ethnique au sein de l'État métropolitain ; lorsque l'enjeu tourne plutôt autour d'affirmations culturelles ou de revendications politiques, les Portoricains peuvent déployer un discours à résonance nationale qui véhicule des revendications d'autonomie.

Si ni l'idée de "nation" ni celle de "groupe ethnique" ne suffisent pour rendre compte des processus identitaires des Portoricains, peut-être les notions de "transnation"[32], de "transnationalisme"[33] ou d'"ethno-nation"[34] seront-elles plus adéquates. Du moins si nous entendons par ceux-ci une forme émergente d'identité hybride qui dépasse les catégories d'ethnicité et de nation, tout en les incorporant dans une même démarche. La notion d'ethno-nation se réfère davantage à un processus qu'à une réalité statique, puisqu'elle suppose le déploiement d'un double registre, l'accent étant tantôt mis sur l'un (l'ethnie), tantôt sur l'autre (la nation), selon le contexte politique. Même les plus nationalistes des Portoricains reproduisent les ambiguïtés du transnationalisme découlant de l'ambiguïté du statut de l'"État libre associé" de Porto Rico au sein du système politique étatsunien[35]. Ainsi, les Portoricains mobilisent leurs droits en tant que citoyens de la métropole, afin de revendiquer l'accès à la totalité des programmes de ce même État fédéral, mais ils peuvent également jouer sur un registre plus nationaliste, pour défendre des droits culturels ou pour rejeter certaines pratiques aux États-Unis. En ce sens, l'expérience portoricaine illustre, plus clairement que d'autres, l'idée que les identités se manifestent comme des constructions, et que celles-ci sont liées à des stratégies politiques dans des champs de pouvoir donnés. ◄

Traduit de l'anglais par James Cohen.

31)- Ramón Grosfoguel, Frances Negrón-Muntaner and Chloe Georas, "Beyond Nationalist and Colonialist Discourses: The *Jaiba* Politics of the Puerto Rican Ethno-Nation", in F. Negrón-Muntaner and Ramón Grosfoguel (eds.), *Puerto Rican Jam !: Rethinking Colonialism and Nationalism*, University of Minnesota Press, 1997.

32)- Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, 1996.

33)- Linda Basch, Nina Glick Schiller et Cristina Szanton-Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach Publishers, Amsterdam, 1994.

34)- Ramón Grosfoguel, Frances Negrón-Muntaner and Chloe Georas, op. cit.

35)- Depuis 1952, Porto Rico possède le statut d'"État libre associé" (statut unique en son genre). C'est un territoire lié aux États-Unis par une Constitution commune, et incorporé dans le système fédéral sans y être représenté électoralement. Les Portoricains demeurent citoyens des États-Unis, ne paient pas l'impôt fédéral sur le revenu, mais circulent librement entre l'île et le continent. (N.d.T.)

H&M A PUBLIÉ

James Cohen, "Les Portoricains et le *melting-pot* en panne"
► Dossier *Aperçus américains,* n° 1149, décembre 1991

Marta Tienda, "L'intégration des Hispaniques"
► Dossier *Fragments d'Amérique – Migrants et minorités aux USA,* n° 1162-63, février-mars 1993

Origines et devenir de la notion d'"exception cubaine" dans la politique migratoire américaine

Cuba, cheval de troie communiste planté dans le talon du continent américain. En tentant d'éradiquer cette exception géopolitique, Washington a fait naître une seconde exception dans ses frontières : celle de sa gestion de l'immigration cubaine. Un temps attirés pour vider l'île de ses cerveaux et fomenter la contre-révolution, les Cubains gardent le bénéfice d'un régime de faveur. Mais depuis la fin de la guerre froide, leur image positive de "réfugiés politiques" s'est peu à peu ternie.

par **Michel Forteaux,**
responsable
du Centre d'accueil
pour demandeurs d'asile
de Villepinte
(Seine-Saint-Denis)

L'"exception cubaine", dans la politique migratoire des États-Unis, est fréquemment citée par les partisans d'une approche plus souple ou au contraire plus rigide des flux migratoires. Les premiers s'en inspirent pour exiger que d'autres nationalités puissent bénéficier des mêmes avantages, tandis que les seconds n'en finissent pas de demander qu'il soit mis un terme à ce régime dérogatoire.

Partie intégrante de la législation américaine, le traitement préférentiel réservé aux ressortissants cubains ne peut se comprendre que dans une perspective historique que nous présenterons plus loin. Retenons ici que le *Cuban Adjustment of Status Act* de 1966 accorde automatiquement le statut de résident permanent aux exilés cubains, un an après qu'ils aient été *inspected and admitted* ou *paroled* (admis sur parole) aux États-Unis. On pourrait penser que ce filtre de l'admission sur le territoire viserait précisément à restreindre le nombre de titres de séjour finalement délivrés dans le cadre de cette loi. Mais l'exception cubaine en matière migratoire commence dès l'entrée sur le sol américain, et la presque totalité des nationaux cubains échappe encore – par le biais de cette "parole", sorte de liberté conditionnelle – aux procédures draconiennes de renvoi mises en place à la fin de l'année 1996 contre les illégaux. Une situation dont on ne s'étonnera pas à la lecture des propos de Doris Meissner, commissaire des services d'immigration (INS) : *"Les difficultés manifestes à procéder au renvoi effectif d'étrangers vers Cuba et la possibilité de régularisation offerte par le Cuban Adjustment Act doivent dans la plupart des cas influencer favorablement l'octroi d'une 'parole'."*(1)

1)- *INS Policy on Cuban Adjustment*, mémorandum, avril 1999.

Les exilés cubains ne sont donc pas, pour la majorité d'entre eux, des "réfugiés", au sens juridique du terme et en accord avec la procédure mise en place lors du passage du *Refugee Act* de 1980. Les États-Unis octroient en effet ce statut spécifique de deux façons bien distinctes : soit depuis le pays d'origine du requérant, lorsque celui-ci se présente à la délégation consulaire américaine pour y faire valoir ses craintes de persécutions (il s'agit du *In Country Refugee Program*), soit à l'issue de l'examen approfondi d'une demande d'asile lorsque celle-ci est déposée à la frontière ou après que l'étranger ait pénétré sur le territoire. On relèvera avec intérêt que le *In Country Refugee Program* n'a concerné que 2 018 Cubains en 1999 et qu'ils représentaient cette même année moins de 2 % des demandeurs d'asile. Les critères d'éligibilité au statut de réfugié pour les ressortissants cubains ont pourtant été élargis en 1996, et concernent aujourd'hui *"les prisonniers politiques, les membres de minorités religieuses persécutées, les militants des droits de l'homme, les victimes du travail obligatoire entre 1965 et 1988, les personnes forcées de quitter leur emploi ou devant faire face à une sévère discrimination du fait d'opinions politiques réelles ou supposées, et toutes les autres manifestant une crainte crédible de persécution aux termes de la Convention des Nations unies pour les réfugiés"*(2). Dans ce contexte, la revendication d'une identité de "réfugiés" par la communauté cubaine des États-Unis marque donc essentiellement la volonté du groupe de mettre en avant les circonstances dramatiques ayant conduit ses membres à la fuite.

2)- *Cuban Refugees Processing*, ITA Immigration Software, www.wave.net/upg/immigration/cuban_refugee.html

L'immigration cubaine aux États-Unis, un enjeu idéologique et stratégique

L'accueil favorable réservé à partir de 1960 aux exilés cubains n'est en rien surprenant et est loin de constituer une première : Harry Truman en 1948, avec le *Displaced Persons Act*, et plus encore Dwight Eisenhower, avec le *Refugee Relief Act* de 1953, consacraient déjà l'intérêt idéologique des réfugiés d'Europe de l'Est pour la propagande américaine. Ce qui est nouveau, en revanche, c'est le qualificatif de "combattants de la liberté" octroyé à des migrants venus du sous-continent américain. Une démarche plutôt originale pour une région jusque-là encline à fournir de la main-d'œuvre bon marché au grand frère du Nord. À cette époque, le consensus est total entre l'exécutif, le Congrès et l'opinion publique au sujet de l'exil cubain aux États-Unis, peut-être parce que la menace d'un Cuba communiste est géographiquement très concrète, mais certainement aussi en raison de la relative conformité sociale des nouveaux arrivants avec la moyenne bourgeoisie américaine, et de leur parfaite adéquation avec les valeurs du pays d'accueil. Comme l'indique à l'époque Frank Chelf, député démocrate à la Chambre des représentants : *"They come from a good stock."*(3)

3)- Cité par Jorge Dominguez, "Cooperating with the Enemy ? US Immigration Policies toward Cuba", *in* Christopher Mitchell (ed.), *Western Hemisphere Immigration and United States Policy*, The Pennsylvania State University, University Park, 1992, p. 70.

Entre 1960 et 1962, environ 150 000 Cubains arrivent aux États-Unis et bénéficient automatiquement des avantages spécifiques offerts par le Centre de refuge cubain. Puis le flux migratoire, interrompu en 1962 par un Fidel Castro qui s'inquiétait de voir partir des ingénieurs et professionnels qualifiés, reprend en 1965. À cette époque, le chef de l'État cubain craint de voir le mécontentement populaire déboucher sur une révolte, et décide d'ouvrir le port de Camarioca à toutes les personnes désirant fuir le pays. Devant le volume impressionnant de candidats à l'exil, les deux pays conviennent alors de mettre en place un pont aérien entre l'île et le continent. Soucieuse d'ordonner cet exil massif et d'ouvrir largement la porte à ces "victimes du communisme", l'administration américaine aide au regroupement des familles séparées depuis la première vague d'immigration. Environ 250 000 personnes rejoindront ainsi le territoire américain entre 1965 et 1973, en empruntant ce que l'on nommait les "vols de la liberté".

Dès 1961, un programme spécifique (*Cuban Refugee Program*) facilite l'intégration sociale et économique des ressortissants cubains aux États-Unis. Il prévoit notamment des aides sociales multiples, à l'hébergement, à l'accès aux soins, des stages d'enseignement professionnel et de langue, une aide à la recherche d'emploi, l'attribution de bourses scolaires… Autant de prestations *"largement supérieures à ce qui était alors proposé aux citoyens et résidents américains"*[4].

4)- *Ibid*, p. 39.

L'administration américaine empêtrée dans sa propagande anticommuniste

Tout au long des années soixante-dix, les critiques vont se faire de plus en plus vives à l'encontre de la politique migratoire des États-Unis envers Cuba, et c'est alors plus généralement l'immobilisme de la politique étrangère américaine envers l'île qui est dénoncé – preuve que déjà les deux questions étaient intimement liées et ne pouvaient se concevoir séparément. La notion de "deux poids – deux mesures" est alors fréquemment utilisée pour comparer le traitement de faveur accordé aux migrants cubains, automatiquement accueillis sur le sol américain, avec le sort beaucoup moins enviable réservé aux populations fuyant la répression au Brésil ou en Haïti. Aveuglée par ses objectifs idéologiques, et prisonnière de sa propagande anticommuniste, l'administration américaine verra donc avec soulagement le gouvernement cubain mettre un terme aux "vols de la liberté" en 1973, épilogue dont les deux ennemis sauront se satisfaire chacun de leur côté. Fidel Castro craignait à nouveau de voir fuir les forces vives du pays nécessaires à la survie du régime, dans un contexte économique en très légère amélioration et par conséquent moins favorable à un soulèvement populaire, tandis que les États-Unis voyaient avec soulagement se tarir le flot continu d'exilés et avec lui la charge financière croissante

imposée aux autorités fédérales. Le *Cuban Refugee Program* sera lui aussi peu à peu remis en cause, et ses crédits révisés à la baisse à partir de 1973, avant d'être finalement supprimés en 1979. Il avait coûté à l'État fédéral plus d'un milliard de dollars depuis sa création.

Ce sont une nouvelle fois des préoccupations d'ordre idéologique qui vont influencer le traitement par l'administration américaine de la fuite massive depuis le port de Mariel, d'où partiront – entre avril et septembre 1980 – 125 000 nouveaux émigrants cubains vers le sol américain. Comme en 1965, c'est à Fidel Castro que revient la décision unilatérale de déclencher cet épisode dramatique. Ce sérieux défi migratoire à la politique de Washington apparaît alors intempestif : dans un effort commun, le pouvoir exécutif et le Congrès américains viennent en effet de réussir à extraire de son contexte de guerre froide la définition du réfugié. Désireux d'harmoniser leur politique avec la définition de la Convention de Genève sur les réfugiés, les États-Unis mettent en avant la notion de "peur bien fondée de persécution", dénuée de toute référence idéologique, lors de l'adoption du *Refugee Act* en mars 1980. Dorénavant, la nouvelle législation exige qu'il soit procédé à une étude au cas par cas, afin de stopper les mouvements migratoires massifs générés par l'admission automatique de groupes de nationaux, sans distinction entre les individus, une situation rappelant bien évidemment l'"exception cubaine" en vigueur à cette époque.

© Celia Aubourg.

Famille cubaine à Trinidad.

Pourtant, dès le mois de mai 1980, cette politique en théorie applicable au 1er avril de la même année va être totalement remise en cause par le président James Carter. Sa célèbre formule – il désire accueillir les réfugiés cubains "*à cœur et à bras ouverts*" – replonge inévitablement la politique migratoire cubaine des États-Unis dans des considérations idéologiques. Pour faire bonne mesure face aux critiques, l'administration Carter décidera d'accueillir les nouveaux venus en créant un statut spécifique, celui de "*special entrant*", les privant ainsi de certains des bénéfices accordés aux personnes admises sous le régime de la "parole". Leur situation sera toutefois régularisée définitivement par l'*Immigration Reform and Control Act* de 1986.

Des marielitos aux balseros, vers la fin de l'"exception cubaine"

Comment définir les objectifs stratégiques du gouvernement des États-Unis à l'égard de Cuba depuis l'installation au pouvoir de Fidel Castro en 1959 ? Ils se résument principalement à la volonté de précipiter la chute d'un régime communiste dont la proximité géographique faisait planer une menace de conflit sur la société américaine, comme lors de la crise des missiles d'octobre 1962. Mais les gouvernements américains qui se sont succédés depuis 1960 avaient aussi pour objectif de vaincre le dernier obstacle à leur domination économique de l'ensemble du sous-continent. Volonté d'expansion qui passait par le renversement du pouvoir en place à La Havane.

Les États-Unis pensent pouvoir accélérer le processus de déstabilisation en facilitant la fuite des opposants et en leur permettant d'organiser depuis l'extérieur la contre-révolution menant à la reconquête du pouvoir. Le gouvernement américain, et plus encore la CIA, ont voulu dès 1960 jouer un rôle dans l'organisation de cette contre-révolution, et en garder le contrôle. Car même si l'hostilité envers Fidel Castro demeurait l'élément commun, les conditions de l'exil et les expériences spécifiques de chacun – ajoutées à la vive passion suscitée par l'analyse du processus révolutionnaire – soulignaient la nécessité d'une médiation extérieure afin de fédérer le mouvement d'opposition. La suite est bien connue : tandis que la brigade 2506 lançait un assaut contre le régime cubain au mois d'avril 1961, l'appui américain promis lui fit cruellement défaut, brisant à jamais la relation de confiance difficilement établie entre la communauté cubaine exilée et l'administration Kennedy.

L'année 1980 a sans conteste marqué un tournant dans le traitement des flux migratoires cubains par les États-Unis. Certes, et comme nous l'avons indiqué plus haut, l'administration américaine n'a pas voulu prendre le risque de barrer la route à ce mouvement de fuite sans précédent. Mais l'exode depuis le port de Mariel a durablement fragilisé l'image positive dont jouissaient jusqu'alors les exilés cubains auprès de l'opinion

publique américaine. Le contexte anarchique dans lequel se déroula cet événement a permis à beaucoup de Cubains de tenter leur chance en embarquant pour la Floride, sans qu'aucun critère familial, social ou professionnel ni aucune procédure de "filtrage" n'entre en ligne de compte. De ce fait, les exilés de Mariel sont socialement, professionnellement et racialement à l'image de la société cubaine de l'époque, c'est-à-dire très éloignés du profil stéréotypé du "réfugié" derrière lequel s'abritait la communauté cubaine de Floride. Les exilés cubains déjà installés aux États-Unis depuis dix ou vingt ans ne sont d'ailleurs pas les derniers à s'étonner de la sombre couleur de peau et du comportement "déviant" des nouveaux arrivants : une conséquence, selon eux, du processus révolutionnaire imposé par le régime castriste. Les médias américains mettent en outre l'accent sur la présence, parmi les *marielitos*, de délinquants libérés pour l'occasion des prisons cubaines et expulsés vers la Floride.

En tout état de cause, et que cette crainte soit ou non véritablement fondée, les États-Unis vivent après 1980 dans la peur d'un nouveau Mariel. À partir de 1984, le gouvernement fédéral décide d'accorder 20 000 visas par an aux candidats cubains à l'immigration, dans l'espoir de réguler le flux migratoire, et d'éviter une nouvelle explosion. Toutefois, par manque de volonté politique et en l'absence de moyens suffisants sur place, ces quotas ne seront jamais atteints entre 1984 et 1994 (7 250 visas délivrés en 1988, 6 000 entre 1989 et 1990, 2 700 en 1993), tandis que dans le même temps le nombre de Cubains recueillis en mer sur des embarcations de fortune – les désormais célèbres *balseros* – ne cessera d'augmenter : 2 203 en 1991, 2 537 en 1992, 3 656 un an plus tard.

Nouvelle stratégie de déstabilisation, et nouvelle politique migratoire

La pression migratoire se fait de nouveau sentir durant l'été 1994, lorsque près de 30 000 personnes prennent la mer sur des radeaux improvisés dans l'espoir que les courants se montreront favorables et les conduiront vers les côtes de Floride. Le gouvernement fédéral réagit pour une fois très vite, décidant de les intercepter en mer avant de les conduire dans des camps provisoires en dehors du territoire des États-Unis, notamment au Panama, puis de regrouper finalement tout le monde – comble de l'ironie – sur la base navale américaine de Guantanamo… à l'extrême Est de Cuba. Le président Clinton semble ainsi manifester sa volonté d'en finir avec l'exception cubaine en matière migratoire, et conclut même dans la foulée un accord avec les autorités cubaines visant à assurer la délivrance effective des 20 000 visas annuels promis depuis 1984.

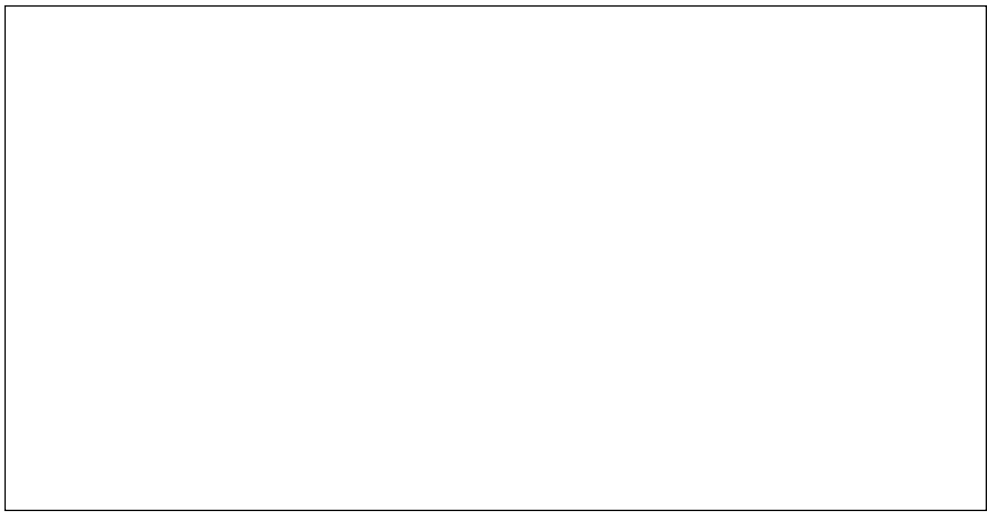
Quelques mois plus tard, en mai 1995, le gouvernement américain franchit une nouvelle étape en négociant avec le gouvernement de Fidel Castro le renvoi systématique vers l'île communiste des *balseros*

interceptés en mer par les gardes-côtes américains. Cet accord est à l'époque habilement balancé par la décision d'admettre sur le territoire américain la plupart des quelques 20 000 ressortissants cubains toujours détenus à Guantanamo.

On notera que, pour la première fois, l'administration américaine s'impose en leader dans les discussions de 1994-1995. Par le passé, l'exécutif américain s'était davantage contenté de gérer au mieux des événements plus ou moins téléguidés par le régime castriste, et s'était retrouvé pris au piège de sa propre politique d'ouverture des frontières aux "combattants de la liberté". Si Bill Clinton mène le jeu en 1994, c'est qu'il s'estime débarrassé de toute contrainte idéologique et en mesure de tenir tête aux représentants cubains à la table des négociations, lorsque ces derniers exigent pas moins de 100 000 visas par an pour leurs ressortissants. Faisant sien l'argumentaire de certains Républicains au milieu des années soixante, l'administration démocrate est convaincue, pour reprendre les termes de Richard Nuccio en 1995, que *"le prochain président cubain se trouve à Cuba"*. Il s'agit donc d'encourager une révolte depuis l'intérieur de l'île plutôt que de vider Cuba de ses forces vives.

Les USA ont tenté de gérer au mieux des événements plus ou moins téléguidés par le régime castriste et se sont trouvés pris au piège de leur politique d'ouverture des frontières.

Il serait bien entendu naïf de considérer cette nouvelle politique migratoire envers Cuba d'un seul point de vue de politique étrangère. Des éléments de politique intérieure entrent en ligne de compte, au moment où les partisans d'une plus grande fermeté vis-à-vis des entrées illégales se font entendre, et alors que beaucoup s'inquiètent d'une "hispanisation" de la société américaine dans les décennies à venir. Les contribuables et électeurs américains sont d'ailleurs de moins en moins nombreux à faire la différence entre immigrants et réfugiés, entre légaux et illégaux, et encore moins entre les Cubains et les autres Latino-Américains. Au sein même du fief de la communauté cubaine de Floride, dans le comté de Dade, la décision de 1995 est loin de choquer les esprits. Certes, les Cubano-Américains vont appeler à la grève et manifester dans la rue, mais leur mobilisation apparaît plus de principe que déterminée à faire revenir Bill Clinton sur sa décision : c'est la forme – le fait d'avoir discuté directement avec les autorités cubaines–, plutôt que le fond, qui est alors dénoncée par les manifestants. Un sondage, diligenté par le *Miami Herald* au mois de mai 1995, révèle que seulement 44 % des Cubano-Américains interrogés estiment que les États-Unis ont tort de renvoyer vers l'île les Cubains interceptés en mer, même si plus de 75 % d'entre eux jugent avoir été trahis par le président en exercice. Bien entendu, la décision de renvoyer ces personnes vers Cuba n'aurait jamais été prise en période de campagne pour les présidentielles, le vote cubano-américain étant essentielle-



© Aníbal J. Pella.

Manifestants cubains lors du sommet interaméricain de Miami en 1994. Sur la question migratoire, le *lobby* cubano-américain de Floride menace tous les quatre ans d'influencer fortement l'issue du scrutin présidentiel.

ment concentré en Floride, un État crucial dans la course à la Maison blanche[5]. L'administration américaine sut cependant profiter des hésitations d'une majorité de Cubano-Américains, pour tenter de satisfaire les nombreux adversaires de la politique du "deux poids – deux mesures" en faveur de l'immigration cubaine – adversaires qui vont des communautés afro-américaine et haïtienne de Miami jusqu'aux activistes de la FAIR (*Federation for American Immigration Reform*).

Quand la "tradition" de l'affrontement prend le pas sur la volonté politique

La tendance générale en matière migratoire, qui est à la restriction, se confirme par la promulgation au mois de septembre 1996 de l'*Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act* (Public Law 104-208). Parmi les principales mesures de cette loi, on relèvera la détention systématique des étrangers entrés sans documents légaux aux États-Unis (législation s'appliquant également aux demandeurs d'asile dans l'attente d'une réponse des services de l'immigration), et l'accélération des procédures d'expulsion. Mais, là encore, les fonctionnaires de l'INS peuvent en toute discrétion décider de l'octroi d'une libération conditionnelle pour des *"raisons humanitaires d'urgence"* ou dans *"l'intérêt public général"*. Ce cas de figure reste majoritaire s'agissant des ressortissants cubains. En dépit des actions entreprises en 1995, une "exception cubaine" perdure bien dans la politique migratoire américaine, même si elle paraît davantage résulter aujourd'hui d'une "tradition historique" que procéder d'une réelle volonté politique.

Il suffit pour s'en convaincre d'observer les efforts déployés par le Sénat pour amender la loi de 1996, qui prévoyait à l'origine l'abrogation du *Cuban Adjustment Act* de 1966 afin d'aligner la situation des Cubains

5)- Si Bill Clinton avait réussi à recueillir près de 40 % des votes cubano-américains en 1996, Al Gore n'aurait convaincu, selon des estimations publiées par le *Miami Herald* le 9 novembre 2000, que moins de 20 % de la communauté, conséquence probable du traitement de l'affaire du petit Elian Gonzales par les autorités fédérales un an plus tôt.

sur le droit commun. Les sénateurs Graham, Dole, Mack et Abraham vont à cette occasion convaincre leurs collègues de conditionner la suppression de la législation de 1966 à l'avènement d'un gouvernement démocratiquement élu à Cuba. L'amendement sera approuvé par soixante-deux voix contre trente-sept, et il figure aujourd'hui en bonne place à la section 606 de l'*Illegal Immigration Reform and Immigration Responsibility Act* de 1996. Dans leur argumentaire, les sénateurs favorables à cette mesure expliquaient notamment que *"les Cubano-Américains mènent une existence prospère et sont très patriotes", et que "la politique des États-Unis visant depuis trente ans à accueillir ces Cubains consciencieux et amoureux de la liberté a été une bonne chose pour la Floride et pour l'Amérique"*.

À l'évidence, une majorité d'hommes politiques américains reste soucieuse de poursuivre une politique de confrontation avec l'île de Cuba. Une autre majorité, peut-être un peu moins importante, considère l'accueil automatique des exilés cubains sur le territoire américain comme faisant partie intégrante de cette politique. Si l'intérêt idéologique, et plus encore stratégique, de cette politique d'exception est de plus en plus discutable, on conviendra que dans ce domaine les États-Unis sont prisonniers d'une tradition historique d'affrontement qu'ils ont eux-mêmes élevées par le passé au rang de dogme. Sur la question migratoire, comme d'ailleurs sur celle de l'embargo économique imposé à Cuba, Washington est dans l'incapacité de mener une réflexion à long terme, le *lobby* cubano-américain de Floride menaçant tous les quatre ans d'influencer fortement l'issue du scrutin présidentiel.

Pour autant, la situation ne peut évoluer que vers une normalisation du processus migratoire, comme en témoignent les décisions prises en 1994-1995. Tandis que la part de la population cubaine ne cesse de diminuer en Floride au profit des immigrés d'Amérique centrale et du Sud, et qu'une nouvelle génération d'Américano-Cubains devient de plus en plus visible dans le Sud de l'État, il est probable que la question migratoire devienne de moins en moins polémique au sein même de la communauté, encourageant ainsi les discours politiques à s'intéresser davantage aux questions posées par l'intégration sociale, économique et culturelle de l'ensemble des Hispaniques vivant en Floride. ◄

Bibliographie complémentaire

► Robert M. Levine and Moises Asis, *Cuban Miami*, Rutgers University Press, 2000.

► James S. Olson and Judith E. Olson, *Cuban-Americans: from Trauma to Triumph*, Twayne Publishers, New York, 1995.

► David Reiff, *The Exile. Cuba in the Heart of Miami*, Simon and Schuster, New York, 1993.

► Alejandro Portes and Alex Stepick, *City on the Edge: The Transformation of Miami*, University of California Press, Berkeley, 1993.

New York et les avatars de l'identité latino

L'exemple des Latinos aux États-Unis montre à quel point les "identités" sont des produits de l'histoire. En l'occurrence, une histoire faite de domination ethnoraciale colonialiste, de stigmatisations, mais aussi de réactions et de résistances contre l'enfermement dans un statut inférieur. L'expérience des immigrés hispano-caribéens dans la "ville globale" de New York est particulièrement importante pour comprendre comment ces différentes façons de se réclamer de la latinité se sont forgées et comment elles continuent d'évoluer.

par
Agustín Laó-Montes,
département
de Sociologie,
université
de Massachusetts,
Amherst (États-Unis)

Le militant communiste et ouvrier du secteur de la production de tabac Jesús Colón (1901-1974) nous raconte avec humour, dans son recueil de chroniques intitulé *Un Portoricain à New York et autres récits*(1), comment, dans les années vingt, il avait collaboré à un journal militant écrit en espagnol mais dont le titre était en… latin. Le lien entre les Grecs, les Romains et le monde hispanique de New York apparaissait étonnant aux militants ouvriers. Pour eux, le mot "latin" était dépourvu de référent culturel ou politique, et le terme "latino-américain" n'attirait pas davantage leur attention. Ceci se déroulait bien avant que le nom "latino" ne devienne, dans les années soixante, le dénominateur commun de toute une série de revendications sociales ou antiracistes. Nous examinerons brièvement ici l'histoire et les significations multiples des discours identitaires latinos, en nous concentrant sur l'exemple de la ville de New York(2).

C'est à la lumière de l'histoire qu'il convient d'appréhender la problématique de la "latinité". À partir du XVI^e^ siècle, dans le contexte de l'émergence du colonialisme européen et de la première vague d'expansion mondiale du capitalisme, on assiste à l'émergence d'un discours sur l'Occident lié à l'élaboration de systèmes de classification culturelle et raciale dans les Amériques (Noir, Blanc, Mulâtre, Métis, Indien, etc.). Ces catégories ethnoraciales sont le fruit de la rencontre, dans un contexte colonial, entre l'Europe et "les autres".

Jusqu'au XVIII^e^ siècle, on appelait Indes occidentales ce que nous désignons aujourd'hui comme la Caraïbe et l'Amérique latine. Si les élites issues de ces territoires se réclamaient d'*"Hispanoamerica"*, ce n'était que pour mieux se distinguer des Espagnols. Les fragiles processus de formation d'États nations latino-américains, suite aux guerres d'indépendance, s'effectuèrent en maintenant en place les hiérarchies ethnoraciales établies, au détriment des peuples indigènes et des Noirs, en dépit de certaines prétentions à la "démocratie raciale". Les classes

1)- *A Puerto Rican in New York and Other Sketches*, International Publishers, New York, 1961 (1982).

2)- Il s'agit ici d'une version très condensée des propos développés par l'auteur dans son récent livre, coédité avec Arlene Dávila, *Mambo Montage: The Latinization of New York*, Columbia University Press, New York, 2001.

dominantes de ces jeunes nations se représentaient comme les héritiers de l'Occident. Les immenses inégalités dans la répartition du pouvoir et des richesses, ainsi que dans la reconnaissance des groupes, s'inscrivaient largement dans une continuité avec l'époque coloniale.

Dès les années 1820 se manifesta un clivage historique entre Amériques anglophone et hispanophone. Pour le président James Monroe (1817-1825), le slogan "*l'Amérique pour les Américains*" exprimait une volonté de suprématie stratégique nord-américaine. La conquête militaire par les États-Unis de plus de la moitié du territoire mexicain (1846-1848), puis l'appropriation de Porto Rico et la domination néocoloniale exercée sur Cuba, suite à la guerre hispano-cubano-américaine (1898), furent deux étapes importantes dans la réalisation de cette visée.

C'est dans ce contexte historique qu'il faut resituer l'apparition de l'idée d'une Amérique "latine", censée faire partie d'un monde "panlatin" que souhaitait promouvoir la France impériale du XIX^e^ siècle, sous Napoléon III. Ainsi s'est créée une zone interaméricaine de contacts mais aussi de combats, de flux asymétriques de capitaux et de marchandises, de circulations de personnes et de représentations, entre un centre impérialiste et une "arrière-cour" caribéenne. Le clivage émergent Nord-Sud se caractérisait non seulement par la concurrence inégale entre capitaux et entre États, mais aussi par une concurrence idéologique entre projets de modernité, entre manières de revendiquer l'héritage occidental. On en voit un exemple clair dans l'image d'une Amérique latine héritière du caractère sublime de l'esprit gréco-romain et européen, que l'Uruguayen José Enrique Rodó représenta dans son essai, *Ariel* (1900). Alors que le président Theodore Roosevelt (1901-1909), chantre de la suprématie étatsunienne, pensait que les USA, avant-garde de l'Occident, se devaient d'implanter leur virile civilisation chez des peuples et des "races" considérés comme inférieurs.

New York, carrefour Nord-Sud

Dès le milieu du XIX^e^ siècle, New York devient un épicentre de l'espace régional des Amériques. La ville apparaît comme une zone frontalière de rencontres impérialo-coloniales, d'échanges inégaux et de d'imbrications culturelles. Des discours s'y élaborent, qui joueront un rôle important dans la formulation des identités caribéennes et latino-américaines. Car, à New York, séjournent des sujets de l'Empire colonial espagnol (en particulier des Cubains et des Portoricains) qui développent dans l'exil des stratégies de résistance. Le plus célèbre d'entre eux est l'écrivain cubain José Martí (1853-1895), qui insiste sur la distinction entre "*notre Amérique métisse*" (les pays du Sud) et "*l'autre Amérique*" (les États-Unis). José Martí était conscient de sa propre ambivalence, puisqu'il était sensible à la séduction exercée par la modernité industrielle et technologique

Dès les années vingt, la Ligue portoricaine et hispanique (ici en 1934) organisait les luttes contre la discrimination, par exemple lors de l'"émeute du Barrio", quartier hispanique de Harlem, en 1927.

nord-américaine, tout en rejetant violemment la condition de subalternes culturels réservée aux Américains du Sud par la nouvelle puissance.

Après 1898, New York devint la deuxième métropole la plus peuplée du monde, le principal lieu d'immigration, ainsi que le centre nodal des finances internationales et une place industrielle primordiale à l'échelle du continent nord-américain. Les gratte-ciel, les ports, les tunnels, les moyens de transport et de communication confirmèrent New York comme la ville capitaliste par excellence, et comme modèle du paysage urbain moderne. Elle devint un aimant attirant d'abondantes populations du Sud (pour des motifs économiques, politiques, culturels ou touristiques), parmi lesquelles les Cubains et les Portoricains étaient, au départ, les plus nombreux.

Pendant les années vingt et trente, à l'époque où Jesús Colón organisait des luttes ouvrières, des organisations ethnoraciales ont également vu le jour, comme la Ligue portoricaine et hispanique. Les luttes contre la discrimination organisées par la Ligue, par exemple lors de l'"émeute du Barrio", quartier hispanique de Harlem, en 1927, montrent le rôle important des Portoricains dans ces combats et témoignent de leur esprit d'opposition, fondé sur des revendications linguistiques et ethnoraciales qui conditionnaient déjà l'émergence d'une identité "hispanique".

Après la Seconde Guerre mondiale et dans le contexte de l'affirmation de l'hégémonie des États-Unis dans le monde, près d'un million de Portoricains ont migré à New York, formant le premier groupe de "migrants aériens" de l'histoire moderne. La majorité des Portoricains ne s'intégrait dans le marché du travail qu'aux plus bas niveaux et commençait déjà à être évincée de la sphère du travail formel. La gravité des problèmes de sous-emploi ou de chômage, d'éducation et de santé, montrait à quel point l'immigration portoricaine s'était constituée en force de travail coloniale

© Jesus Colon Paers. cf. p. 117.

racialisée. Ce n'est pas un hasard si le nouveau positionnement impérial de New York coïncidait avec la formulation, dans les années cinquante, d'un nouveau discours sur l'insécurité urbaine, dans lequel les immigrants portoricains étaient désignés comme l'une des principales sources de dangers. Dans les versions les plus péjoratives du discours racial nord-américain, les *"spics"* (terme raciste qui vient d'*Hispanics*), étaient décrits comme des étrangers (certes légaux) demeurant dans le "cœur des ténèbres" d'une ville devenue violente et méconnaissable.

Une culture urbaine hispano-caribéenne

Les politiques dites de "rénovation urbaine" des années cinquante et soixante correspondaient en réalité à une stratégie de déplacement de certaines populations. C'est à cette époque qu'a pris forme la notion de "marginalité raciale urbaine" et que la zone hispanique de Harlem ("El Barrio") est devenue un symbole clef dans les discours émergents sur le nouveau ghetto, qu'ils émanent des scientifiques, des politiques ou des médias. Finalement, les théories sociologiques de la "déviance" et les ethnographies de la "culture de la pauvreté" (cf. *La Vida,* d'Oscar Lewis, paru en 1966), ne faisaient qu'un avec les textes journalistiques ou littéraires, avec le théâtre et le cinéma (*West Side Story*), montrant des Portoricains paresseux, irrationnels, sous-développés, discourtois, sexuellement agressifs, etc. De cette idéologie de la décadence urbaine (dans laquelle la ville devenait ingouvernable car envahie par des étrangers et des classes dangereuses), surgit un sentiment de peur et d'insécurité, d'où découla une politique logique de surveillance et de punition, aujourd'hui encore à l'œuvre à New York et dans beaucoup d'autres villes des États-Unis.

Pour leur part, les populations subalternes portoricaines à New York ont toujours tenté d'élaborer des discours alternatifs et des pratiques fondées sur les notions d'identité et de communauté. Au moment où Piri Thomas, dans son témoignage romanesque, *Down these Mean Streets* (1967), décrit le développement de la violence et de l'illégalité, d'autres commencent à élaborer des stratégies pour affronter l'oppression. Les quartiers latinos devinrent des lieux où se développaient des solidarités, de nouvelles identités collectives, des cultures populaires, des mouvements sociaux.

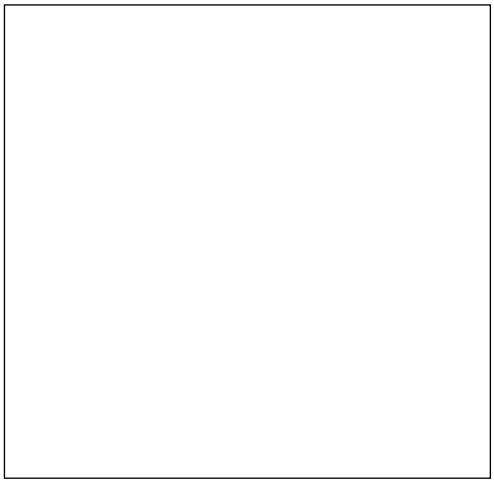
Un trait important, dans cette dynamique, fut la localisation des Noirs américains et des Portoricains, arrivés à New York à peu près à la même époque, dans les mêmes lieux de travail, les mêmes quartiers de résidence ou de relégation. Ces conditions partagées aboutirent à la promotion de formes de créations culturelles, comme le *doo-wop* dans les années cinquante et la culture *hip-hop* à partir des années soixante-dix. Cette similitude des situations des Noirs et des Portoricains a contribué également à la formation d'alliances politiques se situant dans un large éventail, depuis l'alliance des *Black Panthers* avec les *Young Lords* (organisation militante portoricaine créée en 1969) jusqu'aux programmes conjoints d'études ethniques mis en place à la *City University*, en passant par l'organisation d'un regroupement d'élus noirs et portoricains dans l'assemblée législative de l'État de New York.

La morale des quartiers latinos est complexe et contradictoire, oscillant entre violence et solidarité, entre identification panethnique latino et conscience des origines nationales (portoricaines, dominicaines…)

La décennie 1950 fut également celle où le mambo, genre musical originellement cubain, est devenu la première musique largement diffusée de Mexico à New York, grâce aux industries culturelles (radio, cinéma, danse, spectacles, disques), ce qui a fait naître une sphère de culture musicale populaire et latino-américaine. L'existence de cet espace, où la musique et la danse jouent un rôle important, doit beaucoup à l'émergence à cette époque d'industries culturelles transnationales. Le public, dispersé dans plusieurs pays, était lié par l'identification à des genres musicaux tels que le tango et le bolero (styles d'abord nationaux, puis reconnus comme "latino-américains"). À New York, le mambo, bien que produit en général par des musiciens cubains ou portoricains, en est arrivé à forger un espace culturel transnational – ce qu'on a fini par baptiser *Latin Music*. Le Palladium (bal que l'on appelait alors "le foyer du mambo") devint un espace pionnier de contact multiracial, un lieu de mélange des cultures par le plaisir de la danse, amenant la latinité caribéenne au cœur de la vie urbaine.

Le surgissement de la catégorie "latino", comme dénominateur commun des groupes d'origine latino-américaine et hispano-caribéenne (à New York et dans tous les États-Unis), prend tout son sens en relation avec les nouveaux mouvements sociaux des années

soixante. En effet, dans cette conjoncture de luttes, est née une politique vernaculaire anti-coloniale dans les quartiers latinos. Dans le Sud-Ouest des États-Unis, l'appellation *"chicano"* devint, pour la nouvelle génération de jeunes, un terme positif désignant une identité politisée, exprimant des revendications de justice sociale et d'autonomie culturelle. La consigne de *Que viva la Raza !*[3], mouvement *chicano*, fut reprise par nombre d'organisations de la côte est : parmi elles, *Fuerza Latina* ("Force latine"), dont le nom fut créé par analogie au *Black Power*.



© The Justo A. Martí coll. – cf. p. 117.

Le Palladium, ici en 1952 avec le Cesar Conceptión Orchestra et Joe Valle, devint un espace pionnier de mélange des cultures, amenant la latinité caribéenne au cœur de la vie urbaine.

À Chicago et à New York, les *Young Lords*, conduits par de jeunes Portoricains, entreprirent de défendre l'unité des Latinos (particulièrement celle des *Chicanos* et Portoricains), considérant celle-ci comme la clé de voûte d'une stratégie de coalition avec les "peuples conquis" (ou "colonisés internes"), afin d'obtenir leur "libération nationale" de l'impérialisme nord-américain, voire du capitalisme mondial. Les *Young Lords* ont brandi le drapeau de la latinité, pour mieux revendiquer "la décolonisation du ghetto" et l'indépendance de Porto Rico. Dans leur discours, le terme "latino" (ou *"latina"*) renvoie à l'héritage africain et indigène (*taïno*)[4], et se démarque ainsi de toute référence eurocentriste en général, et de l'hispanophilie conservatrice en particulier.

Avec les effets conjugués, au milieu des années soixante-dix, de la crise économique et du déclin des mouvements sociaux contestataires, puis avec la montée de plusieurs régimes autoritaires en Amérique latine et dans la Caraïbe, on a vu augmenter spectaculairement les migrations vers les États-Unis, avec une diversité de sources sans précédent. Ce phénomène est un aspect important d'un processus de mondialisation inégal. Dès 1980, New York était devenue à la fois une "ville globale"[5], une "ville-monde" et une métropole latino : c'est dans ce contexte que se sont développés les "discours" sur la latinité nord-américaine ou new-yorkaise. Ces derniers émanent de sources institutionnelles diverses, et articulent des projets idéologiques et des agendas politiques dont les buts sont souvent contradictoires. Par exemple, pour l'État fédéral américain, le terme "hispanique" est une catégorie officielle du recensement (qui gomme précisément la grande diversité parmi les Latinos). Pour d'autres, le mot hispanique sert à mieux définir et canaliser des soutiens électoraux, ou à justifier la revendication de fonds publics pour le développement urbain, ou à identifier la clientèle des services sociaux. Les deux termes, latino et hispanique, sont également mobilisés afin de définir les contours de certains marchés, autrement dit afin de transformer l'ethni-

3)- Le terme *"raza"*, lorsqu'il se réfère aux Latino-Américains comme relevant d'un seul groupe ethnique, ne saurait être traduit par "race" [N.d.T.].

4)- Les indigènes de Cuba et de Porto Rico, à l'époque de l'arrivée des Européens (fin du XV[e] siècle), s'appelaient les Taïnos. En quelques décennies, ils ont été décimés par des maladies apportées par les colonisateurs [N.d.T.].

5)- Saskia Sassen, *La ville globale : New York, Londres, Tokyo*, Descartes & Cie, Paris, 1996.

cité en argument de vente et de développer des stratégies publicitaires mieux ciblées envers certains publics de consommateurs[6]. Dans ces messages, on oblitère ou on nie la dimension raciale en ne retenant qu'une ethnicité dépolitisée et esthétisée. C'est le cas, par exemple, du restaurant Patria ("patrie"), où le titre d'un journal de José Martí sert d'icône commerciale ; *idem* pour Le Bolívar, qui a emprunté le nom du Caudillo libérateur de l'Amérique latine…

Simultanément, les discours médiatiques portant sur l'identité latine (ou hispanique) continuent à tisser des liens translocaux, comme on le voit avec le message quotidien de la chaîne câblée Univisión, qui touche des millions de spectateurs hispanophones : *"Pour tout savoir sur le monde, les Hispanos regardent Univisión."* Mais la "latinité", telle qu'elle est mise en scène par cette chaîne et par d'autres du même genre, est plus "blanche" et plus "aisée" que dans la réalité. De telles représentations montrent bien l'intime relation qui existe entre un certain latino-américanisme des multinationales et un multiculturalisme impérial.

Actions collectives et latinité

La construction de la "latinité", en tant qu'amalgame instable de définitions nationales, raciales, ethniques, etc., exprime le caractère entremêlé et ambigu de toutes ces catégories d'identités en général, tout en indiquant la situation transnationale, transculturelle et translocale des sujets qui les élaborent. En fait, pour ceux qui sont au plus bas de l'échelle sociale, la notion de "latinité" peut se référer à une expérience partagée de travail précaire, de ghettoïsation urbaine, de discrimination raciale, d'impossibilité à bénéficier des services sociaux, ou encore d'abus policiers. En somme, dans ces secteurs, la latinité est un autre nom pour exprimer le rejet de l'Autre racialisé. Ce sentiment de rejet est forgé et reproduit, par exemple, dans les rencontres avec la justice ou avec le pouvoir municipal, dans des espaces où les Latinos ne pénètrent que comme concierges, coursiers, domestiques (ou parfois comme cambrioleurs).

Bien sûr, la morale des quartiers latinos est complexe et contradictoire, oscillant entre violence et solidarité, entre identification panethnique latino et conscience des origines nationales (portoricaine, dominicaine, etc.). De telles affinités se traduisent (et se développent) souvent par des actions collectives, que ce soit via des mouvements de défense des victimes d'abus policiers ou des droits des immigrés, de protection des femmes contre la violence domestique, ou bien, dans un tout autre genre, par des activités illégales comme celles de la bande des "Latin Kings and Queens", une des cibles privilégiée de la police de New York.

On observe aussi de multiples mouvements à caractère diasporique, comme ces courants de soutien qui se manifestent à New York en faveur des travailleurs en grève en République dominicaine, ou bien ces réseaux d'entraide créés par certaines communautés ethniques transnationales

6)- Cf. Arlene Dávila, "The Latin Side of Madison Avenue: Marketing and Language that Makes Us 'Hispanics'", in Agustín Laó-Montes and Arlene Dávila (eds.), *Mambo Montage*, op. cit.

(tels que celui des Indiens mixtèques, situés à cheval entre Oaxaca – Mexique – et New York). Dans le même temps, depuis Brooklyn et le Bronx, des Garifunas du Honduras, du Guatemala et de Belize unissent leurs efforts dans la construction d'un mouvement Noir centre-américain.

Cette ample gamme d'actions engagées au nom de la "latinité" est tantôt le fruit de la discrimination raciale, des déséquilibres du pouvoir politique ou des inégalités sociales écrasantes, tantôt le résultat d'une volonté de s'affirmer culturellement, de projeter un pouvoir symbolique ou de revendiquer une reconnaissance et un respect culturel. C'est, enfin, le moyen de forger des identités de groupe.

Malgré la fragmentation et la dispersion indéniables de tels mouvements, ils arrivent à s'imposer comme des acteurs politiques significatifs, que ce soit à l'échelle municipale ou transnationale. Ces mouvements contribuent à enrichir l'idée de citoyenneté aussi bien qu'à diversifier les cultures urbaines, en défiant les discours dominants sur l'identité et la communauté, aux États-Unis comme en Amérique latine et dans la Caraïbe. Ils contribuent également à reformuler en permanence des notions telles que le "national", le "racial", et même la notion d'"Américain" (au sens large).

La démarche qui consiste à "découvrir" ou à "reconnaître" les identités est viciée, note Aníbal Quijano[7], car l'identité – comme le montre bien l'expérience des Hispano-Caribéens de New York – est un processus. Comme le sociologue péruvien, je considère donc que l'identité en elle-même ne produit aucune utopie, et je formule le vœu que les projets identitaires aillent davantage de pair avec des projets d'émancipation sociale, car ce serait là une bonne manière d'assumer et de dépasser l'héritage de la domination coloniale. ◄

Traduit de l'espagnol par Yolande Trobat.

7)- Sociologue péruvien contemporain, auteur d'une œuvre considérable. Depuis les années quatre-vingt-dix, il développe la thèse de la "colonialité du pouvoir", c'est-à-dire de la perpétuation, à l'époque moderne, de rapports ethnoraciaux issus du colonialisme. En français, voir l'article de Aníbal Quijano, "Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine", in "Amérique latine, démocratie et exclusion", hors-série de la revue *Futur antérieur*, L'Harmattan, Paris, 1994, pp. 93-100 [N.d.T.].

Plusieurs photos illustrant ce dossier (pp. 8 - 12 - 88 - 95 - 99 - 112/113 et 115) ont été fournies grâcieusement à *H&M* par le :

Centro de estudios puertorriqueños

Fondé en 1973, le Centre d'études portoricaines est un institut de recherche dont la mission est double : 1)- recueillir, conserver et donner accès à des ressources documentaires sur l'histoire et la culture des Portoricains ; 2)- produire, faciliter et diffuser des recherches à propos de l'expérience diasporique des Portoricains, de manière à lier l'enquête universitaire à l'action sociale et aux débats sur les politiques publiques. Nos remerciements vont à son directeur, Félix V. Matos Rodríguez, à Pedro Juan Hernández, archiviste et à Nélida Pérez, bibliothécaire.

► **Centro de estudios puertorriqueños,** Hunter College, City University of New York
695 Park Avenue, salle E-1429, New York, NY 10021 États-Unis
Téléphone : (001) (212) 772-5688 ou 650-3673
Pour tout renseignement : centro@hunter.cuny.edu
Site web : www.centropr.org
Publication : *Centro Journal*, revue semestrielle.

PUB

INITIATIVES

par **STÉPHANE VALOGNES**
attaché temporaire d'enseignement et de recherche en sociologie, université de Caen, doctorant en Sciences sociales à l'École normale supérieure

Nantes, Bordeaux et la mémoire de l'esclavage

Les deux grands ports négriers de l'Ouest, Nantes et Bordeaux, portent la mémoire du "martyr noir". Les façades, les noms de rues, de restaurants, et plus récemment les politiques municipales en témoignent. Si la ville de Nantes a tenté de rompre avec les "silences coupables", Bordeaux oscille toujours, selon l'auteur, "entre le silence et l'allusion".

"Du passé négrier nantais, restent les façades des maisons bourgeoises de l'île Feydeau. […] *Que ce paysage urbain nous serve de leçon"*, écrivait Olivier Pétré-Grenouilleau en conclusion d'un ouvrage récent[1]. La possibilité, évoquée par le journal municipal *Nantes passion* en avril 2000, de la mise en place d'un musée national de l'esclavage et de la traite négrière sur l'île Sainte-Anne dans le cadre du projet de restructuration urbaine de l'île de Nantes[2], ou la manifestation "Pour une place du martyr noir" organisée en juin 2000 à Bordeaux[3], invitent opportunément à interroger les éléments du paysage urbain liés à la traite, à sa mémoire et à leurs usages contemporains. Ce paysage n'est-il qu'un "résidu", muet et passif ? Ou, *a contrario*, les usages dont il est l'objet ne le placent-ils pas au centre d'enjeux de mémoire(s), comme révélateur d'aspirations et de temporalités sociales et politiques contradictoires, de la part de groupes sociaux ayant partie liée ou subie avec la traite transatlantique sur la longue durée ?

Parcourir la rue Kervegan, dans l'ancienne Île Feydeau, à Nantes, nous apprend que coexistent à côté de visages africains sculptés dans la pierre (les mascarons), un salon de coiffure "afro" (le Black star), un restaurant qui propose des "menus du XVIII^{e} siècle" (l'Île mystérieuse), et qu'un autre situé quai de la Fosse s'appelle le Nez grillé… Le plan de Bordeaux indique par ailleurs que Toussaint Louverture, révolutionnaire haïtien promoteur d'une République noire, déporté en France sous le Premier Empire, est le nom d'une impasse… Pourtant, si l'on passe de ce premier niveau d'analyse des usages de la forme urbaine pour passer à celui des politiques municipales, la comparaison entre Nantes et Bordeaux semble à première vue faire émerger sinon deux "modèles", du moins deux modes divergents de relations entre traces matérielles, histoire urbaine, mémoires collectives, institutions et groupes sociaux.

1)- Pétré-Grenouilleau Olivier, *Nantes au temps des négriers*, Hachette, Paris, 1998, p. 254

2)- Ce projet est présenté dans *L'Île de Nantes. Le plan guide en projet*, éditions Memo, 1999 ; et dans le n° 100 de *Nantes passion*, décembre 1999, édité par la ville de Nantes.

3)- Lire le quotidien *Sud-Ouest*, Bordeaux, lundi 29 juin 2000.

D'un côté, une rupture stratégique avec les silences du passé, initiée par l'équipe municipale de Jean-Marc Ayrault, maire de Nantes depuis 1989. De l'autre, côté bordelais, une relation difficile à ce passé, oscillant entre le silence et l'allusion. Cependant, le détour par une analyse prenant en compte l'usage social des formes urbaines, en tant que formes matérielles et représentations invalide partiellement ce découpage manichéen.

Si l'on aborde aujourd'hui le thème de l'esclavage et de la traite dans l'histoire de Nantes à travers des publications à caractère touristique, on trouvera des indications renvoyant à des éléments du paysage urbain.

Le Guide vert des éditions Michelin indique, à propos de l'ancienne Île Feydeau : *"Il est amusant de détailler ces immeubles d'opulents négociants* [lire négriers] *pour découvrir ici des mascarons, là des balcons galbés élégamment formés"*(4). Ainsi, ces éléments du paysage urbain nantais sont systématiquement convoqués pour dire et permettre l'interprétation d'un processus historique aux multiples dimensions. Ces immeubles et ces façades sont quelque part assignés à dire le passé négrier nantais et par extension le passé négrier français…

4)- *Le Guide Vert - Bretagne*, Michelin éditions du voyage, 2000, p. 285.

Bordeaux possède aussi des hôtels particuliers ornés de mascarons, mais ils ne sont pas encore assignés à témoigner d'une histoire, ni à évoquer une mémoire dans l'espace public. Comme le relève Eric Saugera, *"les façades du XVIII^e siècle ne laissent rien transparaître de l'activité de leurs occupants d'alors : allées de Tourny, elles reflètent la prospérité d'une cité qui n'a pas de conflit avec l'histoire"*(5). Le Grand théâtre de Bordeaux possède également une fresque en son plafond, dont une partie, dénommée "Le port et ses esclaves", évoque le passé négrier de la ville. Si ces éléments ne sont pas construits comme des traces actives, les choses sont cependant susceptibles de changer.

5)- Éric Saugera, *Bordeaux, port négrier, chronologie, économie, idéologie, XVII^e – XIX^e*, coédition J&D (Biarritz) / Karthala (Paris), 1995, p. 15.

Ces discours s'articulent à la présentation courante, qui veut que le cycle négrier se soit interrompu avec la Révolution française et la première abolition de l'esclavage (en 1794)… en occultant la traite clandestine qui s'est poursuivie jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Ils font écho au discours républicain, qui rejette sur l'Ancien Régime la pratique et la légitimation de l'esclavage.

Rupture stratégique ou silence allusif

Le retrait du soutien financier de la ville de Nantes à l'initiative "Nantes 85"(6), sous la municipalité de Michel Chauty, déclencha un processus aboutissant – après la victoire de Jean-Marc Ayrault aux élections municipales de 1989 – à la mise en place de la manifestation "Les Anneaux de la mémoire" (1992-1994), portée par l'association du même nom et initiée par *Cargo 92*. L'association – qui était à l'origine une commission municipale – est présidée par un élu local, mais assisté de trois vice-présidents qui *"illustrent, par leurs origines, la relation Europe-Afrique-Amériques, qui est le sujet des Anneaux de la mémoire"*(7). Sa première période fût celle du "consensus com-

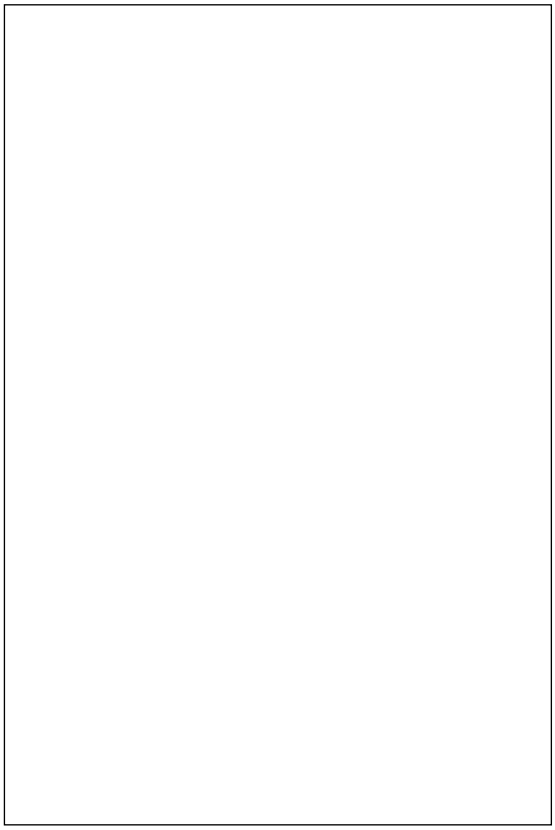
6)- Colloque international sur la traite, organisé à l'université de Nantes en 1985.

7)- "Les Anneaux de la mémoire", *L'histoire en face*, ville de Nantes, 1992. Voir aussi, *H&M* n° 1222, nov.-déc. 1999, dossier "Pays-de-Loire. Divers et ouverts".

mémoratif", qui rapidement vola en éclats, dès l'ouverture de l'exposition, débouchant sur l'émergence de deux autres associations – Combit dom[8], devenue Mémoire de l'outre-mer ; et Regards croisés – respectivement "pôle antillais" et "pôle africain" du triangle Europe-Afrique-Amériques.

Les facteurs expliquant l'éclatement du "consensus commémoratif" tiennent en partie au fait que *"le passé négrier, l'histoire de la traite et de l'esclavage ne peuvent être perçus de la même manière entre ceux qui représentent les ex-dominants, ceux qui représentent les ex-dominés"*[9]. Des désaccords émergèrent entre les groupes à propos de la prise en compte des conséquences nantaises de la traite, des responsabilités africaines, ou de l'absence de dimension émotionnelle de l'exposition au regard des traumatismes engendrés par la traite transatlantique. Si l'on peut qualifier cette rupture de stratégique, c'est parce qu'elle apparaît tout à la fois portée par des motivations politiques et citoyennes, et qu'elle intègre dans le même temps des impératifs économiques afin de repositionner Nantes en tant que métropole atlantique. Ceci ne pouvait être fait qu'en regardant le passé en face, *"sans pour autant s'y attarder"*, pour reprendre une phrase de Jean-Marc Ayrault abondamment commentée.

Dans le cadre du projet de réaménagement de l'Île de Nantes, qui prévoit un "parc de la mémoire", un projet de musée maritime pouvant articuler plusieurs volets (traite, port, construction navale, fleuve) semble se dessiner. Un projet commun aux différentes associations apparaît possible. Les Anneaux de la mémoire et Mémoire de l'outre-mer travaillent de nouveau ensemble, sans pour autant gommer les différences d'approche, pour un musée national de la traite et de l'esclavage à Nantes. Sans être réconciliables ou synthétisables, les contradictions à l'œuvre pourront peut-être coexister en étant spatialisées : monument-lieu de mémoire contre musée développant une "approche scientifique" de l'histoire… Pour autant, d'autres contradictions de grande ampleur sont à l'œuvre. L'épopée industrielle de la construction navale nantaise ne peut se penser sans évoquer son articulation partielle avec le cycle antérieur d'accumulation du capital lié avec la phase négrière coloniale, comme l'a montré Olivier Pétré-



© Stéphane Valognes.

Images d'une profanation, à Nantes. Cette statue, représentant un esclave levant les bras, avait été inaugurée le 25 avril 1998, en présence de 5 000 personnes. Elle fut saccagée quelques jours plus tard.

8)- "Combit dom" signifie "réunion d'esclaves" en créole.

9)- Marc Lastrucci, "De la difficulté de rappeler la traite", *Cahier des Anneaux de la mémoire*, n° 1, Nantes, 1999, p. 141-166.

10)- Olivier Pétré-Grenouilleau, *L'argent de la traite, milieu négrier, capitalisme et développement, un modèle*, éditions Aubier, 1996.

Grenouilleau[10]. Histoires urbaine, industrielle, coloniale et modes d'actualisation, de transmission et de narration des mémoires collectives se télescopent, s'enchevêtrent…

La dynamique nantaise interroge en contrepoint l'absence d'initiative publique sur ce thème du côté de Bordeaux, qui semble osciller entre le silence et l'allusion, mariant quelquefois la conjonction des deux. Deux publications récentes de l'association La Mémoire de Bordeaux, fondée par Jacques Chaban-Delmas en 1987 et soutenue par les pouvoirs locaux, illustrent cet embarras. Même si l'objet de l'association est de *"sauvegarder les documents et d'enregistrer les témoignages ayant trait au passé récent de l'agglomération bordelaise (période 1940 – an 2000)"*, le premier numéro des *Cahiers de la mémoire*, paru en 1990 et portant pour titre "Présences d'ébène au Port de la Lune", n'évoque pas directement la traite, sauf par le biais de la photographie d'un mascaron prise à Bordeaux. L'ouvrage rassemble textes littéraires, poésies, entretiens, l'iconographie comportant, en sus du mascaron, des reproductions de cartes postales montrant des soldats africains à Bordeaux, d'anciennes publicités de produits coloniaux (rhum…) et des œuvres contemporaines. Si l'esclavage et le colonialisme sont évoqués, ils ne le sont pas sous l'angle bordelais. Le second *Cahiers de la mémoire*, publié en 1996 avec pour titre "Le négoce bordelais des denrées tropicales" est un ouvrage d'histoire économique. Il n'aborde pas explicitement les rapports sociaux liés au système colonial. Là encore, on trouve les mêmes reproductions d'anciennes publicités pour les rhums raffinés à Bordeaux. La légende de la publicité pour le Negrita attire l'attention : "*L'élégante publicité du rhum Negrita, le rhum le plus vendu en France*"…

Une rupture discrète dans les politiques publiques semble avoir émergé avec l'exposition "Regards sur les Antilles", qui s'est tenue au musée de la ville de septembre 1999 à janvier 2000. Constituée à partir du legs d'un collectionneur, comportant peintures, objets d'arts, cartes et documents anciens, elle a consacré une salle annexe à l'activité négrière du port de Bordeaux – dans un "climat tendu", comme le rapporte Christine Chivallon[11].

11)- Christine Chivallon, "Mémoire de l'esclavage comme outil de gestion des relations intercommunautaires. Les cas de Bordeaux et Bristol", in A. Gotman (éd.), *Ville et hospitalité - La commune et ses minorités*, documents de travail, fondation de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2001.

Le paysage urbain comme support narratif critique

Les contrastes ou les décalages existant entre Nantes et Bordeaux au niveau des politiques culturelles quant à l'évocation du passé négrier, par le biais de publications ou de projets muséographiques ne sauraient masquer des similitudes dans l'émergence d'une utilisation critique des formes urbaines et du paysage comme support de mémoires ou de revendications. Le jet annuel d'un bouquet de fleurs dans la Loire, sur le quai de la Fosse pour la commémoration de la seconde abolition de l'esclavage depuis 1987 par Octave Cestor, président de Mémoire de l'outre-mer et

ancien vice-président des Anneaux de la mémoire, inaugure cet usage. Octave Cestor indique que *"ce lancer* [de fleurs] *dans le fleuve, le tombeau de millions d'Africains, était la meilleure manière de commémorer à Nantes cette abolition et de faire naître la prise de conscience"*[12].

La localisation des deux associations, Mémoire de l'outre-mer (réunions à la Médiathèque) et de la Maison de l'outre-mer (quai de la Fosse), illustre leur volonté d'être présentes au cœur des quartiers liés directement à la mémoire de la traite transatlantique. À Nantes, ce désir de rendre visible dans l'espace public les souffrances de ceux qui dans le passé ont été déportés en esclavage et contraints au travail forcé s'est concrétisé par un monument provisoire en mémoire des esclaves. Cette statue, représentant un esclave levant les bras, avait été réalisée par une étudiante en arts plastiques. Inaugurée le 25 avril 1998 en présence de 5 000 personnes, cette statue fût saccagée quelques jours plus tard.

Cette volonté de rendre le passé présent par des actions sur ou dans la forme de la ville est également perceptible à Bordeaux depuis quelques années. Un collectif portant le nom de Toussaint Louverture, partie prenante de la manifestation du 24 juin 2000, avançait comme revendication une place du Martyr noir, tandis que l'association Diversités demandait un mémorial de la traite des noirs, *"pour que Bordeaux accepte enfin de reconnaître son passé de ville négrière"*[13]. Cette association a connu un prolongement aux élections municipales, avec la liste Couleurs bordelaises, qui a réuni plus de 3 % des voix.

Que ce soit à Bristol, Nantes ou Bordeaux, comme l'analyse Christine Chivallon, *"il faut l'intervention de la forme urbaine, non pas seulement parce que celle-ci est dotée de l'efficacité de 'l'effet de visibilité', mais parce qu'elle permet aussi que s'opère la distanciation temporelle nécessaire entre une actualité voulue harmonieuse et un passé révélé excessivement tourmenté"*[14].

Revendications toponymiques, gestes symboliques dans le paysage, appropriation d'espaces-temps particuliers, autant d'initiatives d'individus et de groupes sociaux issus ou liés à l'"Atlantique noire" (pour reprendre l'expression de Paul Gilroy[15]), qu'elle soit caribéenne ou africaine.

Ces actions dans et sur le paysage urbain requalifient le temps et l'histoire des villes concernées, mais aussi interrogent les continuités silencieuses entre traite transatlantique, colonisation et naissance de la République française. Ces continuités, au-delà de leurs héritages urbains, ont contribué à sédimenter des représentations. Les actions critiques engagées sur la forme urbaine desserrent de manière partielle l'étau de silence de l'héritage colonial. Ces initiatives, en mettant à jour les trous de mémoire de l'histoire de France participent d'un changement dans l'énonciation politique des droits de l'homme : *"Ce n'est plus tant l'Homme générique et indéterminé des droits de l'homme qui énonce les droits inaliénables des hommes concrets – mais bien la masse de ceux qui ont disparu sans laisser de traces."*[16] ◀

12)- Octave Cestor, "Intervention au congrès des jeunes avocats de France", mai-juin 2000, Nantes, reproduite in *Dom-Tom com*, n° 35, Nantes, septembre 2000, p. 8.

13)- Entretien avec Diallo Karfa, tête de liste de Couleurs bordelaises, *Télérama*, Paris, 7 mars 2001.

14)- Christine Chivallon, "Bristol et la mémoire de l'esclavage, changer et confirmer le regard sur la ville", *Annales de la recherche urbaine*, n° 85, Paris, 1999, pp. 100-110.

15)- Paul Gilroy, *The Black Atlantic, modernity and double consciousness*, Harvard University Press, 1993.

16)- Alain Brossat et Jean-Louis Déotte, *L'époque de la disparition. Politique et esthétique*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 9.

PUB

MUSIQUES

par **GAËL PLANCHET**
avec la collaboration de **ÉMILE GANA**

Les Noirs marrons de Guyane

À Saint-Laurent du Maroni, depuis plus de cinq ans, une mobilisation sans précédent a lieu en faveur des musiques des communautés. Le festival Transamazoniennes, initié par l'association Magua, œuvre pour la reconnaissance, la promotion, les échanges et la professionnalisation des nombreux artistes de la région. Elle a également entrepris un travail patrimonial d'identification des traditions musicales. Nous vous en présentons ici le volet consacré aux musiques des Noirs marrons résidant sur les deux rives du fleuve Maroni.*

Dans l'Ouest guyanais, il est impossible de parler de culture ou de tradition au singulier. En effet, trois traditions principales – amérindienne, noire marron et créole – constituent la majeure partie de l'identité de cette région. Elles ont été préservées pendant plusieurs siècles par leur isolement géographique et culturel. Des traditions asiatiques et occidentales sont aussi présentes, ainsi que des éléments isolés issus de différents flux migratoires de l'histoire (malgache, libanais, arabe, indien, javanais…).

Depuis une vingtaine d'années, un mouvement d'exode et d'urbanisation, complété d'un système scolaire favorisant la mixité ethnique, a permis l'émergence de cultures guyanaises constituées d'un élément majoritaire et de multiples autres éléments en filigrane. Comme le montre l'écrivain Amin Maalouf, l'identité de chacun est constituée de l'héritage inné, la tradition, que l'on complète au fur et à mesure de sa vie d'expériences, d'acquisitions, d'éléments culturels divers. D'une personne à l'autre, en Guyane, la composante majoritaire est souvent différente. Créole de Maripasoula, Noir marron de Saint-Laurent du Maroni, Amérindien de Kourou, Hmong de Saül, Blanc de Sinnamary, il y a tant d'identités complexes qu'il paraît difficile de les unir. Toutefois, cette future culture commune est en voie de création.

L'Ouest guyanais, ses communes, sa ville, se retrouvent à la croisée des chemins. Vies modernes et vies traditionnelles s'entrechoquent, s'entremêlent dans un tourbillon d'influences entre lesquelles chacun zappe à volonté. L'évolution est très rapide. De plus en plus, on peut parler de cultures de l'Ouest guyanais en les différenciant des traditions. Celles-ci se retrouvent dans les villages où l'unité ethnique le permet, mais dès que le système devient urbain, électrique et médiatisé, la culture intervient comme un consensus, un lien entre la tradition et le monde extérieur.

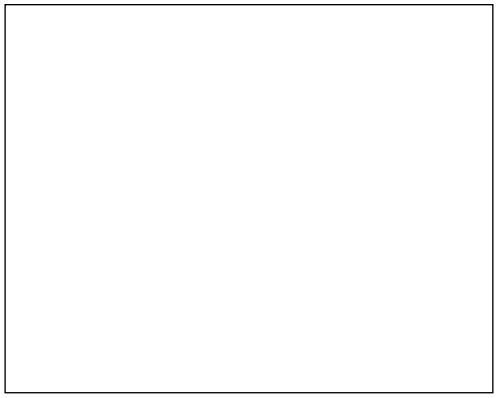
Chaque ethnie et chaque peuple constituant le mélange guyanais possède un patrimoine plein de richesses et d'originalité, mais trop souvent réservé aux initiés. Depuis quelques années, un mouve-

** "Mot des Antilles, altération de l'hispano-américain cimarron, qui signifie 'esclave fugitif'. Esclave, nègre marron, qui s'est enfui pour vivre en liberté"*, in *Le Petit Robert*, 1993.

ment de réaction tend à affirmer que la présentation et la fierté de son identité culturelle et traditionnelle peuvent permettre l'échange avec l'autre, au lieu de cloisonner et de ségréguer la société.
Des projets associatifs – comme les Transamazoniennes, ou la création (en cours) d'un centre culturel de rencontre au sein du camp de la Transportation (l'ancien bagne de Saint-Laurent du Maroni), et les deux plates-formes associatives (l'une pour la ville de Saint-Laurent, l'autre pour toutes les autres communes de l'Ouest guyanais) – permettent de présenter la Guyane comme un éventail de couleurs, de teintes et de sons.

Musiques et danses traditionnelles des marrons

Les Noirs marrons, ou bushinengés ("Noirs de la forêt"), vivant sur le fleuve Maroni sont essentiellement issus des ethnies Djuka et Aloukou, également connues sous les noms de Boni et Paramaka. Ils sont enfants de la forêt amazonienne : libres, secrets, mystiques et surtout en parfaite harmonie avec leur mère nature. Dans leurs veines coule le fleuve Maroni, plein de l'histoire de leurs ancêtres ayant fuit l'esclavage afin de garder leur dignité. Ayant bravé les dangers de la forêt et du fleuve, des générations de Noirs marrons ont réussi à atteindre un certain accord d'harmonie avec ces deux éléments. Volés à l'Afrique, comme le chantait si bien Bob Marley, ces enfants aux cœurs de tambours, devenus experts de la navigation dans les nombreux "sauts" (rapides) du Maroni et de ses affluents, savent en utiliser toutes les ressources.



© Anne-Marie Zoccarato.

Le groupe Bigi Monie, originaire de Saint-Laurent. Un représentant de la nouvelle génération dite des "rappeurs du Maroni".

La tradition orale des Noirs marrons conte certaines histoires d'antan, du temps où leurs ancêtres ont été volés à cette "terre-mère". Dans ces temps anciens où ils n'avaient pas tous la même langue, puisque venant de régions différentes, le tambour leur servait à communiquer. L'expression visible du tambour sur leurs corps s'est appelée *awassa*, ou *songé*. Les percussions, les touchant au plus profond de leur âme, les libèrent et induisent l'authenticité, l'expression corporelle de ce qu'ils sont individuellement ou socialement.
Chaque personne a sa propre façon de danser. Chaque village a son propre style. Les pieds sont ornés de liens garnis de graines de *kawaï* permettant de sonoriser les pas. Dans certaines familles, l'art de la danse se transmet de génération en génération, tout comme l'art du tambour. Parfois la complicité entre le percussionniste et le danseur les amène à une compétition où le premier met à l'épreuve le second. Si le danseur estime que le percussionniste a bien joué, il s'en approche en dansant et l'arrête en posant son pied sur le tambour.

Les rythmes traditionnels marrons

La tradition orale contient l'histoire de ce peuple. Elle est toujours soutenue par des rythmes particuliers, joués sur percussions, que l'on peut classer comme suit :

► **Obia.** Ce mot se définit de deux façons différentes. Il désigne soit un remède en médecine bushinenguée, soit une force spirituelle. Afin de trouver une solution à un problème, de prendre une décision ou d'obtenir un soutien dans une action, l'*obiaman* (guérisseur) communique avec des forces spirituelles, par l'intermédiaire d'un humain. Trois langages de percussions sont utilisés dans ce cas : le *koumanti pee*, le *papa pee*, et le *sanga*.

• ***Koumanti pee.*** Koumanti est un esprit africain souvent sollicité pour soutenir les combats. Il est le chef des esprits de la forêt et de l'eau. Le *koumanti pee* est le langage utilisé pour entrer en contact avec : l'esprit de l'eau (Boussounki) ; l'esprit de la forêt (Amanfou) intervenant pour la danse du feu (*faya dansi*) ; l'esprit de l'air et de la forêt (Ossolo, le vautour)…

• ***Papa pee.*** Relatif à l'esprit Papa Winti, ce langage est utilisé pour entrer en contact avec trois esprits principaux afin de solliciter leur protection. Pour les appeler et communiquer avec eux, il est nécessaire d'employer l'*aguida*, un tambour couché sur le sol et frappé avec une baguette. Les esprits sont symbolisés par des êtres vivants : le boa constrictor, Dagwé, symbolise un esprit de la terre ; le petit caïman blanc, Kaïman, un esprit du fleuve et des criques ; la couleuvre ou anaconda, Oumboma, un autre esprit du fleuve et des criques.

• ***Sanga.*** Ce langage est utilisé dans deux cas particuliers. Pour les vivants, quand les *ampoukous*, êtres invisibles de la forêt, entrent dans les corps d'humains pour provoquer des transes. Pour les morts, lorsque l'on enterre un meurtrier, le *sanga* permet de demander aux esprits de laisser partir son âme, d'ouvrir le passage afin de lui permettre de figurer parmi les bons. Si cette musique n'a pas été jouée peu de temps après son enterrement, ceci provoquerait un autre décès dans sa famille.

► **Tuka** et **kwadio.** Ces deux rythmes sont seulement utilisés dans le cadre du décès pour accompagner la mort, l'esprit du défunt, la veillée puis l'enterrement.

► **Apinti.** Ce langage, "tam-tam" de communication, est utilisé d'une façon pour communiquer avec les vivants, d'une autre façon pour communiquer avec les morts.

► **Mato.** Ce rythme accompagne les contes pendant les veillées ou à l'occasion de fêtes comme la huitaine (*bokodé*, chez les Alukus) et les levées de deuil (*poubaaka*, en alukus ; *bokodé*, en djuka) un an après le décès.

► **Soussa.** C'est une danse à deux, sous forme de concours, pendant les *bokodés* et autres fêtes.

► **Massero.** Cette musique est jouée debout, avec ou sans baguettes, durant les défilés du carnaval.

► **Awassa** et **songé.** Chants et danses pour des soirées conviviales, langages du cœur et du corps, l'*awassa* et le *songé* sont des danses dont les origines se trouvent en Afrique ; quelque part dans ce continent lointain dont on se souvient grâce à ce qu'on a pu en sauvegarder.

On peut danser seul, à deux ou en groupe suivant l'induction des tambours, à tous moments de la vie, pour les fêtes comme pour les deuils. Lors des levées de deuil, un an après le décès, les chasseurs, de retour au village, y posent le gibier. L'*apinti* appelle les gens pour les festivités. Commencent alors les contes et les blagues, *mato*, souvent animés par les plus anciens. Puis les danses chauffent l'ambiance. *Awassa* et *songé* sont suivis d'un concours (*soussa*). Pour obtenir ces musiques (le *mato*, l'*awassa*, le *songé*,

et le *soussa*) une base de trois petits tambours est nécessaire : un *tooun* donnant le tempo, un *gaan doon* assurant la basse, et un tambour rythmique solo permettant l'évolution de la danse. Les chansons populaires (*aléké*) permettent par la suite la participation de tous.
De nos jours, on peut se déplacer facilement sur le littoral, au Surinam comme en Guyane et voyager en Europe. Des associations de danse se créent, afin de faire connaître à d'autres l'héritage des Noirs marrons, de le présenter sur des scènes en y ajoutant des chorégraphies, et de l'enseigner.

Musiques modernes à base de percussions

De l'Afrique, les Noirs marrons ont gardé cette faculté d'entrer en contact avec les esprits (*wintis*) grâce aux tambours. De cette musique de communication aux différents langages, des rythmes se sont créés pour agrémenter les fêtes.
L'aléké. Nouveau style apparu dans les années cinquante, l'*aléké* embellit la vie en commentant le quotidien, toutes ces histoires simples, pleines d'habitudes, de clins d'œil qui vont droit au cœur, à ce cœur qui bat comme un tambour. On y parle de filles, de garçons, d'hommes, de femmes, d'or, de vie…
On se rappelle qu'un jour, sur le bord du fleuve Tapanahoni, affluent surinamais du Maroni, un homme, Andéli, chante dans une maison. Une femme curieuse, attirée par cette voix, trébuche en franchissant le seuil de la maison. Elle tombe devant le chanteur qui improvise aussitôt une chanson, "Gonséï", qui, devenue *lonséï*, baptise ce style de musique. On se

Bigi Ting, une histoire de famille "royale"

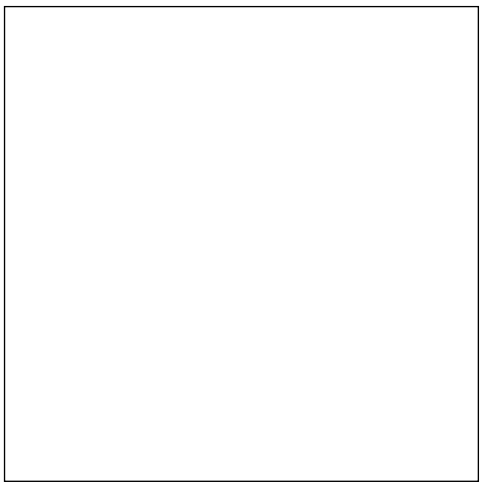
En 1991, l'association Aids Guyane, soutenue par l'ethnologue Diane Vernon, organise une campagne d'information et de prévention autour du sida sur le fleuve Maroni et en particulier dans la ville de Saint-Laurent. À cette occasion, un concours est proposé aux groupes du secteur, afin que chacun compose une chanson sur le sida et la présente lors d'une grande journée de spectacles dans le quartier de La Charbonnière. Plusieurs musiciens, issus de différents groupes d'*aléké*, s'unissent sous le nom de Bigi Ting afin de répondre à la proposition.

Ils présentent la chanson "Condoom" et gagnent le concours, ce qui les propulse immédiatement parmi les grands. "Di mo sa ki passé", composée en mélangeant deux langues, le créole (langue du littoral) et le *taki-taki* (langue du fleuve), devient vite un tube. Alliant le charme, l'amitié et la rage des voix d'Opa, Denis et Fonsje avec la puissance tranquille du groupe de percussions, Bigi Ting réussit une parfaite alchimie. Le grand temps est lancé, se propage sur le littoral comme sur le fleuve, en Guyane comme au Surinam. Bigi Ting devient très vite un nom de légende, respecté et admiré sur tout le Maroni, dans toutes les ethnies. Il enregistre une cassette par an, et donne une multitude de concerts.

En 1993, la jeune génération, avec le groupe Fondering, décide de suivre la voie. En 1995, Fonsje, un des trois chanteurs de Bigi Ting, s'autoproclame "roi de l'*aléké*", et décide de faire bande à part. Un peu plus tard, le chanteur central de Fondering se fait appeler Prince. S'il y a un sang royal pour les apôtres de l'*aléké*, Bigi Ting et Fondering en sont les héritiers.

souvient aussi que plus loin, dans le même secteur, un créole de Paramaribo nommé Alex – et surnommé "Aléké" – se joint à la fête mais danse le *lonséï* comme le boléro. Le chanteur s'en amuse et improvise : "Aléké é lolo" ("Alex roule").

L'*aléké* se joue sur une base de quatre tambours : le *djass*, frappé avec un *djass tiki*, bâton dont l'extrémité est enveloppée de tissus ; le *gaan doon* ou *bigi doon*, tambour basse ; deux *piking doon*, un pour la rythmique et un pour le solo, joués à mains nues, auxquels se rajoutent des *maracas* et parfois des cymbales. Dans les années soixante-dix, les petits tambours joués assis deviennent de grande taille afin d'être joué debout, grâce au groupe Salko (de la ville de Paramaribo) qui fut le premier à enregistrer des cassettes.



© D.R.

Un large éventail des musiques marronnes peut s'écouter sur CD, grâce à la compilation "Transamazoniennes, musiques de Guyane", éd. Front Line/Night & Day.

Les façons de chanter l'*aléké* sont aussi très particulières : ces voix vibrées et accentuées en fin de phrases, issues des chants traditionnels, glissent sinueuses sur le jeu des percussions. Cette technique évoque immanquablement les chants traditionnels des Sérères du Sénégal, l'ethnie de feu Léopold Sédar Senghor. Il insistait, dans sa préface à l'ouvrage de Henry Gravat, *La civilisation sérère cosaan* (Les Nouvelles éditions africaines, Dakar, 1983) sur le fait que *"les Sérères en Afrique subsaharienne, comme les Berbères au Nord, ont conservé l'ancien état des choses, la société du néolithique, avec le matriarcat et la primauté de la terre, mais encore avec la religion animiste et les trois valeurs fondamentales de l'art en Afrique : l'image symbolique, la mélodie polyphonique et le rythme fait de répétitions qui ne se répètent pas"*. De la douceur charmeuse du chant de Prince, du groupe Fondering, à la gouaille rageuse de Fonsje, le vieux baroudeur du groupe Bigi Ting, ces voix semblent passer discrètement entre vos oreilles pour devenir très vite envoûtantes.

Les groupes Pokina et Lagadissa (de Paramaribo), Clémencia et Alkowa (de Grand Santi), Rasta (de Papaïchton), Tranga Oousel (de Maripasoula), Mabouya (de Apatou), Switi Lobi (de Albina), Sapatia, Lespeki et Africa (de Saint-Laurent du Maroni) agrémentent les années soixante-dix puis quatre-vingt de leurs belles mélodies.

Cette musique a vécu, évolué, changé de nom, et elle arrive dans les villes du littoral avec l'exode rural massif dans les années quatre-vingt. En 1991, Bigi Ting, composé de transfuges des groupes Alkowa, Africa, Sapatia, Lagadissa et Switi Lobi, redynamise le style *aléké*. Saint-Laurent du Maroni devient la base de la musique *aléké* dans les années quatre-vingt-dix grâce à ce groupe. Elle devient urbaine, comme un rap version Maroni, mais sans oublier ses racines, le fleuve.

Fondering (de Grand-Santi), jeune groupe dans la lignée de Bigi Ting, devient vite le représentant du nouveau style *aléké*, remportant deux années de suite le concours du festival Transamazoniennes. CD Live Boys et Bigi Monie (de Saint-Laurent), Bigi Libi et Young Clémincia (de Grand-Santi), Wan Ton Mélody et Big Control (de Papaïchton), Slave et Bigi Laï (de Maripasoula) sont actuellement les représentants de cette nouvelle génération surnommée "les rappeurs du Maroni".

Le karwina. Ce rythme africain est sauvegardé par les Saramacas, ethnie noire marron localisée à l'intérieur des terres du Surinam. Il y est repris par les autres Noirs marrons, Créoles et Amérindiens pour enrichir leurs musiques. Acoustique ou électrique, le *karwina* devient vite la principale musique populaire de ce pays. Du côté guyanais, rares sont les groupes à s'être approprié ce style musical. Le groupe de *karwina* se présente comme une énorme batterie de dix musiciens jouant différentes percussions, timbale, *arie cotie*, *skrankie*, *kwa bangi* (banc bushinengé), *shashas* (maracas), sur des rythmes toniques et saccadés. Ses principaux représentants sont Umari, Spoïti Boys et Papa Jacob. ◄

Les Transamazoniennes

Tremplin international, le festival guyanais Transamazoniennes a investi l'enceinte de l'ancien bagne de Saint-Laurent du Maroni, ville frontière avec le Surinam. Il y accueille les plus brillants représentants de la jungle culturelle du plateau des Guyanes. Des groupes d'*aléké*, d'*awassa*, de *karwina*, de reggae, de *ragga* et de *bigi pokoe* débarquent de leurs pirogues, en provenance des villages implantés tout au long du fleuve. D'autres viennent de Cayenne, de Kourou ou de Paramaribo, la capitale du Surinam. Le camp de la Transportation abandonne son vieil aspect carcéral pour recevoir des milliers de spectateurs. Les journalistes affluent, les radios, les télés (*RFO*, *MCM Africa*) couvrent l'événement. Toutes les ethnies locales, Noirs marrons, Amérindiens et Créoles, partagent la même scène.

À l'origine de cette initiative, particulièrement révolutionnaire dans le contexte guyanais, un groupe d'amis œuvrant auparavant au sein de différentes associations. Ils décident d'unir leurs forces dans ce projet commun, afin de décloisonner et de désenclaver ce petit monde équatorial en offrant un espace de rencontre. Ils créent l'association Magua, nom qui sonne comme un cri annonçant la rage et le désir de mouvement. Un homme, Michaël Christophe, une force de la nature irradiant d'énergie, s'impose à la tête de ce qui va représenter un raz de marée, balayant les incertitudes et refusant le retour des vieux fantômes.

Depuis sa première édition en 1997, le festival a généré un prodigieux travail de structuration. Il a organisé la promotion des cultures et des musiques du Maroni en Europe, au Canada, aux États-Unis, au Brésil… Aujourd'hui, au-delà de l'événement lui-même, des concerts réguliers sont organisés, des disques enregistrés dans un studio professionnel, des échanges sont initiés entre jeunes musiciens guyanais et européens… Les Transamazoniennes ouvrent l'esprit, élèvent l'art en moyen d'expression au service du partage avec l'autre : de l'interculturel pour une société pluriethnique.

Contact : Transamazoniennes, tél. : 05 94 34 27 00 – e-mail : action@nplus.gf

PUB

PUB

AGAPES

par **MARIN WAGDA**

À la racine de la cuisine caribéenne, le manioc

Au temps des grandes colonisations, le manioc faisait le pain quotidien des Indiens karibs. S'accommodant de sa saveur douce et amère, ils avaient appris à en extraire le poison pour déguster sa chair. Mais les habitants des Caraïbes, sous l'influence des Européens notamment, se sont peu à peu nourris d'autres légumes. Et, de sujet principal dans le menu caribéen, le manioc est devenu complément.

Lorsque Christophe Colomb vogue droit vers l'Ouest, délaissant une Méditerranée fermée et rêvant atteindre Cathay ou Cipango, il aborde encore une Méditerranée, plus vaste que la première et tout aussi riche d'hommes et de cultures, de produits et d'art, d'odeurs et de saveurs. Atteinte au mois d'octobre 1492, la Méditerranée caraïbe a ses îles, ses rivages et ses arrière-pays. En un demi-siècle, les uns et les autres sont explorés, conquis, peuplés et administrés. Tout cela se fait au nom d'une Castille à la fois dominatrice et soucieuse de sainteté.

L'Amérique espagnole commence avec les Grandes Antilles, puis les Petites, puis s'étend à tous les rivages, de la Floride à l'embouchure de l'Orénoque déjà découverte par Christophe Colomb à son troisième voyage. Elle atteindra au Nord le Nouveau-Mexique et le Texas, avec des pointes jusqu'au Nebraska. Elle s'établira au Sud, du Venezuela au Chili. Ainsi, par vagues concentriques, depuis les premiers établissements d'Haïti et de Saint-Domingue, c'est de la Méditerranée caraïbe que tous partirent un jour conquérir des empires après le voyage initial du Génois. Seule l'Argentine fut abordée par des navires venant directement d'Espagne, qui remontèrent le Rio de la Plata (la "rivière d'argent") jusqu'au Paraguay.

Les premiers indigènes rencontrés, en Haïti puis ailleurs, sont des grands marins karibs et des Arawaks que de doctes accompagnateurs de Colomb prétendent étudier sous les aspects de la religion et des mœurs. Le frère Ramon Pane transmet à l'amiral un rapport recommandant l'évangélisation et la répression de toute tentative de résistance. Le docteur Alvarez Chanca examine les crânes des ancêtres conservés pieusement par les Karibs et les voit bouillir des têtes de lamantins pour se nourrir. Il en conclut qu'ils sont cannibales et la légende est lancée. Elle fut complaisamment répercutée en Europe au milieu du XVI^{e} siècle et ne fut jamais sérieusement contredite. Les gens des Caraïbes se mangeaient donc entre eux, et la question de leur nourriture et de la gastronomie des îles et rivages de cette Méditerranée révélée se trouvait résolue.

Ils étaient pourtant bien moins carnivores que les Espagnols, ces hommes nouvellement découverts, et leur Méditerranée se partageait en deux grandes zones – celle du maïs et celle du manioc – où la viande tenait peu de place dans la nourriture. Plus au sud, vers les Andes, la zone de la pomme de terre n'était pas caraïbe, mais elle pouvait pousser sa pointe au nord.

Le manioc est peut-être originaire du Venezuela, d'où il se serait répandu dans les îles. Plus tard, les Portugais l'introduiront en Afrique. On l'appelle aussi yucca ou cassave lorsqu'il est sous forme de farine (que l'Afrique nomme également gari), et chacun sait que sa fécule s'appelle tapioca.

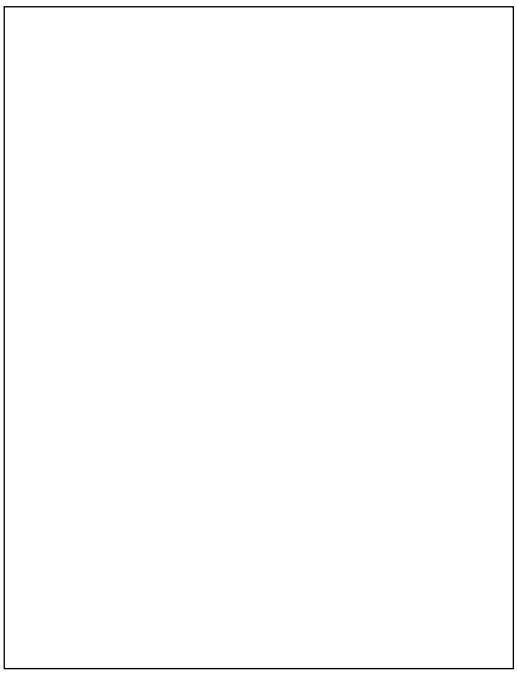
Dans son lieu d'origine, et dans toutes les régions des Caraïbes où on le trouve, le manioc avait l'avantage de pouvoir demeurer en terre de un à deux ans après maturité. Il restait ainsi dans un silo naturel où il se ramassait au fur et à mesure des besoins. L'avantage n'était pas mince. On allait déterrer ce qu'il fallait pour manger et on se mettait à la cuisine. Pourtant, les choses n'étaient pas si simples. Sans doute parce qu'au paradis terrestre, la Providence a voulu que l'homme n'oubliât pas une de ses joies suprêmes : exercer son intelligence.

Du doux à l'amer

En effet, il existe deux maniocs, le doux (*manihot hopi*) et l'amer (*manihot utilissima*). Tous deux sont porteurs d'un poison, la *manihotoxine*. Le manioc doux l'abrite dans son écorce. Dans le manioc amer, cette toxine se diffuse sournoisement dans tout le rhizome. Rien de grave, exhumons du *manihot hopi*, épluchons-le et apprêtons-le, et laissons aux animaux de la forêt qui en voudront bien du *manihot utilissima*. Hélas non. Ou plutôt, grâce à Dieu non. S'il ne fallait plus déjouer les ruses du paradis terrestre, on s'y ennuierait ferme. Le distingué latiniste qui veille sous le lecteur même le plus candide a en effet déjà deviné pourquoi le manioc amer a été baptisé *utilissima* par ses éminents confrères botanistes. C'est que tout simplement, il est plus riche et nourrissant que son *alter ego*, le doux et gentil *manihot hopi*, qui pense naïvement se protéger avec une armure empoisonnée. Mais aucune armure ne protège, chacun le sait qui a un peu navigué.

Les leçons du paradis terrestre nous édifient chaque jour, et les révélations qu'il nous fait en donnant à manger à la créature humaine méritent d'être comprises comme des enseignements d'une vraie spiritualité. Le manioc utile est en effet nourrissant et sucré, en même temps qu'amer et empoisonné. C'est le jeu subtil des goûts et l'énigme de l'existence. On retrouve ce jeu dans l'adage du Maghreb sur les trois verres de thé à la menthe préparés dans une théière en trois infusions successives. La première est réputée être âpre comme la mort, la seconde forte comme la vie et la troisième suave comme l'amour. Pour le manioc cru, c'est un balancement de l'amertume à la douceur.

Aux Caraïbes, à l'origine de la mondialisation, les moins subtils mangent du manioc doux épluché. Ils en usent comme l'on ferait d'un quelconque légume ou d'une céréale, en bouillies, galettes ou rôtis. Tous les Indiens de l'Amérique du Sud le connaissent. Le manioc amer ne se cultive lui que dans la partie Nord-Est du continent et dans les îles. Sans doute parce que les régions occidentales étaient plus proches du maïs du Mexique, de la pomme de terre andine que l'on pouvait parfois se procurer ou qu'elles cultivaient plus abondamment la patate douce. Il semble donc que nécessité faisait loi plus dure aux habitants de l'Orénoque et de l'Amazone, et qu'ils durent trouver le moyen de se nourrir du manioc le plus substantiellement efficace. Ils trouvèrent, et c'était somme toute assez simple, puisque le poison du manioc amer est concentré dans son jus et qu'il peut s'éliminer à l'eau. Les Indiens faisaient donc en sorte de le tremper dans l'eau un certain temps, ou bien de le râper et de le presser dans un tissu pour extraire le jus, méthode la plus fréquemment employée aujourd'hui par ceux qui conservent la tradition.



© Coll. De Lalung.

Indien Karib, "dessiné d'après nature par le père Plumier". Extrait de *Plantes de la Martinique et de Guadeloupe.*

C'est ainsi que le manioc amer put être réellement *utilissima*. Il le fut même de façon tragique, puisque les Arawak opprimés par les Espagnols en buvaient le jus, dit-on, pour se suicider et échapper à l'horreur de leur condition de serfs soumis au travail forcé.

Recettes d'un monde nouveau

Est-ce aussi le jus de ce manioc amer que l'on utilise, sous le nom de *cassareep*, dans la zone centrale d'usage de la racine, à l'embouchure de l'Orénoque ? Cela est souvent assuré. Mais à moins d'être un boucanier caraïbe ou une mamma antillaise, il est difficile de donner un avis d'expérience. En tout cas le condiment existe. On le fait en râpant du rhizome épluché dont on extrait le jus. On verse ce dernier dans une casserole épaisse, et l'on chauffe en remuant. On obtient ainsi une crème assez consistante qui entre dans la préparation du fameux *pepper pot* de Trinidad, au large de l'immense estuaire de l'Orénoque, dans l'île la plus méridionale des Antilles.

On imagine que chacun apporte ce qu'il veut et peut au moment où il se décide à entreprendre une telle recette. Bref, c'est un méli-mélo de volailles et de viandes recouvertes d'eau et bouillies. Pourquoi pas de la poule, du bœuf et quelques dés de porc ? Là-dessus, on ajoute un oignon en

rondelles, deux piments robustes, un bâton de cannelle, des clous de girofle et du thym. Enfin, deux cuillères de sucre roux, huit de *cassareep*, avant un dernier mijotage et une rasade de vinaigre de malt. Le résultat se présente comme un sérieux plat unique, accompagné aujourd'hui de riz ou pommes de terre. Mais ici, le manioc n'est qu'une insinuation discrète, comme le ragoût subreptice d'une potée déjà relevée.

De fait, l'histoire de la racine dans le quotidien est dans le pain de chaque jour, confectionné par les femmes dans les campements de nomades ou les villages de sédentaires, comme il le fut partout presque pareillement avec d'autres produits. La manière traditionnelle de préparer la farine de manioc est à peu près toujours la même chez ceux qui pratiquent encore ce rite antique, usage du gaz et autres modernes outils mis à part. La racine est râpée, pressée dans un linge, séchée au soleil, puis tamisée. C'est avec cette farine que l'on confectionne des galettes sur des plaques de fer posées sur des braises. Elles sont ensuite exposées de nouveau au soleil, pour rassir avant d'être consommées.

À part ce pain, assez semblable à celui qu'ont pu manger autrefois les Indiens, toutes les recettes à base de manioc ont subi l'influence des usages culinaires et des produits introduits par les Européens puis par les autres immigrés des Caraïbes, et il faut dire que sa prééminence a peu à peu disparu. Citons tout de même les biscuits *cassava*, sortes de petits gâteaux ronds de manioc doux râpé, avec sucre, beurre, saindoux, œuf, farine de blé et levure. On y ajoute de la noix de coco, on pétrit, découpe en rondelles et met au four. Ni le sucre, ni les graisses, ni la farine de blé, ni la levure ne sont Indiens et, à part le pain, il serait difficile de trouver un plat authentique de la culture indienne du manioc.

D'autres végétaux gagnent du terrain

En effet, il faut avoir conscience que même le *manihot utilissima* ne pouvait combler les besoins en énergie de la population autochtone, qui recourait à toute une panoplie de végétaux que l'on retrouve aujourd'hui et qui enrichissent la gastronomie et l'industrie agroalimentaire de l'Europe et des États-Unis. Il y a d'abord le maïs, qui pousse son avantage depuis le Mexique vers cette zone du manioc qui court de l'embouchure de l'Amazone jusqu'à recouvrir toute l'Amérique centrale. Il y a surtout le haricot, présent sous de multiples formes de la Floride au Brésil. Il y a la courge calebasse, les arachides, et la patate douce, très importante dans les pays au sud de l'Empire aztèque. Plus tard, vinrent s'ajouter des produits venus du Mexique, puis d'Europe, d'abord introduits par les Espagnols, puis par les esclaves d'Afrique.

De ce fait, le manioc cède du terrain et paraît plutôt comme comparse dans les préparations de la cuisine caraïbe. On le trouve à Cuba dans le *brazo gitano*, une large et épaisse galette de purée de manioc au beurre et à l'œuf, épaissie de farine de blé et garnie de bœuf en conserve, d'oignons,

d'ail, de tomates et de piments. On la roule sur elle-même, et elle cuit au four avant d'être découpée en tranches larges, pour être servie sous la forme d'un énorme biscuit roulé.

Mentionnons pour finir la *farofa de manteiga*, ou farine de manioc, grillée avec des oignons et de l'œuf. Cette *farofa* figure comme un des éléments de la pantagruélique *feijoada completa* du Brésil, dont les côtes du Nord font partie de la Méditerranée caraïbe, comme l'attestent les géographes. Elle peut aussi se manger seule, ou avec des olives et des œufs durs.

Malgré tout, parmi les produits de ce monde indien, ce n'est pas le manioc qui aura eu le sort le plus fabuleux. Certes, il a émigré et s'exporte : rappelons encore le tapioca. Mais la pomme de terre ou le maïs ont eu un autre destin. Certains, qui voudront se distinguer, peuvent pourtant préparer des frites de manioc en France. La racine se trouve dans de bonnes maisons, sous la forme du *manihot esculenta*. On peut aussi accompagner aujourd'hui nos volailles de dés de manioc avec poivrons, tomates, oignons, piments et autres éventuels légumes de chez soi, avec un peu de purée d'arachide d'un peu plus loin. Pour le reste, laissons faire l'imagination qui n'est peut-être pas la folle du logis que l'on dit. Continuons à jouer aux Indiens en leur empruntant les racines qu'ils mangeaient, après leur avoir pris leurs danses et leurs plumes lorsque nous étions enfants. ◄

PUB

PUB

par **MOGNISS H. ABDALLAH,**
AGENCE IM'MÉDIA

La sociologie est-elle un sport de combat médiatique ?

Des médias à l'immédiat d'un débat en banlieue, le sociologue Pierre Bourdieu se révèle, parfois touchant d'autocritique, parfois enferré dans sa position de dominant. Comment dire une pensée, sans que la posture du discours ne la distorde ? Une question au cœur du documentaire de Pierre Carles, La sociologie est un sport de combat[1].

Le sociologue Pierre Bourdieu est mort le 23 janvier 2002. Le concert d'hommages posthumes qui lui a été rendu contraste avec les virulentes controverses qui ont entouré cet intellectuel critique et engagé auprès du mouvement social, notamment depuis les grèves des cheminots en novembre-décembre 1995. La couverture de cette grève par la télévision, et en particulier cet instant où un journaliste-vedette reproche à un gréviste transi de froid devant son brasero d'être un nanti, a provoqué chez Bourdieu un déclic : il se lance dans une campagne de critique radicale des *"conditions de production"* des médias, de la *"circulation circulaire"* de l'information et de sa *"violence symbolique"*. Il interpelle les gens des médias sur le mode "qui êtes-vous, d'où parlez-vous ?", en rappelant sans cesse que *"les classes dominées ne parlent pas, elles sont parlées, dominées jusque dans la production de leur image sociale, de leur identité sociale. Elles sont exposées à devenir étrangères à elles-mêmes"*[2].

Le 23 janvier 1996, Bourdieu participe à *Arrêt sur image*, l'émission de décryptage des médias de Daniel Schneidermann sur la Cinquième. Mais cette expérience tourne au fiasco, ce qui l'amène à conclure : *"La télévision ne peut pas critiquer la télévision* [...] *parce qu'elle utilise les mêmes dispositifs."* Le 15 mai de la même année, Paris Première diffuse en deux parties de cinquante minutes une conférence exposant ses thèses sur la télévision. La chaîne du câble a accédé à ses conditions : il plaque ainsi le format de sa discipline sur l'émission, ce qui donne un très mauvais résultat… télévisuel. Il donne l'impression de confondre cours magistral par visioconférence – pratique à laquelle il est par ailleurs rompu dans le cadre d'interventions internationales avec ses auditoires américains – et communication télévisuelle. Il laisse même penser qu'il méconnaît l'objet de son étude, la télévision.

Pierre Carles, documentariste iconoclaste qui a étudié Bourdieu à la faculté et a fait un début de carrière à la télévision avant de remettre en cause lui aussi les connivences entre les journalistes et

1)- Productions/éditions Montparnasse (diffusion Seuil), 2001, 2h20.

2)- Pierre Bourdieu, *Sur la télévision,* suivi de *L'emprise du journalisme*, éditions Liber-raisons d'agir, Paris, 1996.

le pouvoir dominant dans *Pas vu, pas pris*, essaie dans un premier temps d'obtenir un temps d'antenne assez long *"en direct du cœur du système"*, de façon à ce que le sociologue ne soit pas inaudible. Peine perdue. Il se décide alors à réaliser un film, suivant Bourdieu à la trace pendant près de trois ans. Pour filmer *La sociologie est un sport de combat*, Pierre Carles a changé son fusil d'épaule. Il ne cherche plus à piéger son personnage, il l'accompagne "au travail" : à Millau pour le rassemblement de soutien à José Bové, au bureau, au comité de rédaction avec ses collègues des éditions Liber-raisons d'agir, etc. Il ne fait pas mystère de son adhésion au travail du sociologue. *"Lui étudie les mécanismes de domination. Je me suis rendu compte que je pouvais les rendre visibles"*, déclare Pierre Carles à *Libération* le 30 avril 2001. Le documentariste rejette donc d'emblée la posture objectiviste qui prétend livrer le pour et le contre. En revanche, son parti pris évolue avec une aisance et une sensation de liberté par rapport aux pesanteurs de la discipline auxquelles l'image de Bourdieu et de ses travaux renvoient habituellement. La souplesse dans la manière de filmer des questions ardues y est sans doute pour beaucoup, mais pas seulement. En effet, le personnage même du sociologue devient attachant : il n'est plus figé dans ses certitudes, il doute, hésite, reconnaît ne rien comprendre au contenu d'une lettre du "poète" Jean-Luc Godard…

"C'est pas Dieu, c'est Bourdieu !", lance un jeune avant de se livrer à une très longue tirade sur le bradage des banlieues, désert culturel sans espoir.

Le contraire du mandarin inaccessible

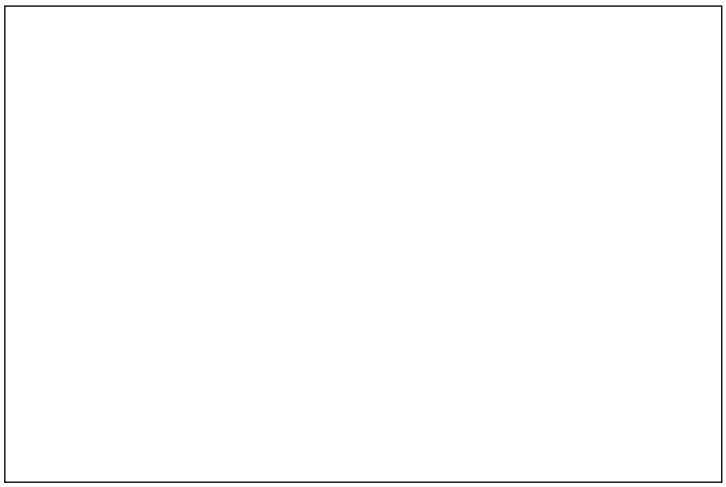
Ses digressions, de précision en précision, montrent une pensée en constante évolution, le contraire d'un dogme absolu sans retour. Certes, il reste le maître, mais même lorsqu'il prodigue ses conseils à ses disciples, il semble s'adresser une autocritique implicite. La scène où il prévient Loïc Wacquant, spécialiste de la politique sécuritaire du modèle "libéral-pénal" américain, contre les *"lourdeurs sociologiques"* est de ce point de vue géniale. Quand Bourdieu dit, *"bon ça va, on a compris ; pas la peine d'en rajouter"*, on croit rêver ! Les conseils qu'il prodigue à propos du processus d'écriture, dont la fragilité est connue de tous les scribes petits ou grands, est touchante, émouvante. Ainsi, lorsque Bourdieu demande sans cesse *"quelle heure est-il ?"*, ou conseille de noter le soir la transition qui permet de reprendre le fil des idées de la rédaction du lendemain, il paraît sincèrement le contraire du mandarin inaccessible. Finalement, il nous ressemble.

Volontairement ou non, la distance critique est incarnée dans le film de Pierre Carles par les jeunes du Val-Fourré, à Mantes-la-Jolie. Si les groupies – souvent des femmes d'ailleurs, un paradoxe pour l'auteur de *De la domination masculine* – boivent les paroles du "mythe vivant" comme du pain béni, les lascars de banlieue interpellent avec rugosité l'intellectuel lors d'un déplacement du côté de chez eux, pour un débat sur "*l'inégalité face à*

l'éducation et la culture". Une des premières scènes du film commence par une émission à Radio Droit-de-cité. Les jeunes animateurs de Mantes-la-Jolie reçoivent le sociologue à l'antenne, en lui affirmant qu'il ne faut *"pas se laisser impressionner par les mots"*. Ils enchaînent : *"Alors, monsieur Bourdieu, qu'est-ce que la sociologie ?"* Réponse, sur un mode pédagogique assez décontracté : *"Le sociologue essaie d'établir des lois, des régularités, des manières d'être régulières et d'en définir des principes. Pourquoi des gens ne font pas n'importe quoi, pourquoi ils font ce qu'ils font, pourquoi les fils de profs, ils réussissent mieux que les fils d'ouvriers… Bon voilà."* Sans se démonter, les jeunes – on ne sait pas vraiment s'ils ont enregistré le sens de la réponse – demandent : *"Et les inégalités, monsieur Bourdieu, ça sert à quelque chose ?*
– C'est un problème métaphysique sur lequel un sociologue n'a pas à prendre position. J'écarte cette question. Pour poser les bonnes questions scientifiques, il faut écarter les questions politiques."

"Vous ne m'avez rien appris, je suis désolé"

À la fin du film, une longue séquence de ce même débat révèle l'incrédulité, voire une défiance ouverte, vis-à-vis des sociologues en général, et d'un Bourdieu personnage médiatique en particulier. Le malaise est perceptible dans la disposition même du public dans la salle. Si les "classes moyennes" sont sagement installés dans leur fauteuil, quelques grandes gueules du quartier, debout près des sorties, tentent de monopoliser le débat. *"C'est pas Dieu, c'est Bourdieu !"*, lance un jeune avant de se livrer à une très longue tirade sur le bradage des banlieues, désert culturel sans espoir. Un autre s'en prend plus directement à Bourdieu : *"Pour certains, nous sommes des boucs émissaires. Pour d'autres, nous sommes des alibis.* […] *Le sociologue, c'est un psychiatre de banlieue…"* Bourdieu, rétorque : *"C'est insultant.* […] *Il y a des sociologues qui contribuent à*



© Gérard Vidal/IM'média.

Pierre Bourdieu aux États-généraux du mouvement social, en novembre 1996.

fournir des cautions aux politiques. Ce sont des casseurs du métier, des 'jaunes', qui peuvent légitimer une certaine révolte générique contre le discours des sociologues et justifier un certain anti-intellectualisme. [...] *Je sais beaucoup de choses. Je travaille sur le Maghreb depuis 1960, la plupart d'entre vous n'étaient même pas nés.*

J'en profite pour vous parler d'un livre, La Double absence[3]*, d'Abdelmalek Sayad, un des plus grands sociologues de l'émigration-immigration. Sayad, ce n'était pas un 'jaune'. Il a fait un travail magnifique, il savait écouter les gens. Il m'a chargé de finir ce livre, qu'il a écrit pour des gens comme vous. Il peut, peut-être, permettre à des gens de récupérer la possession de leur propre identité historique, de la souffrance de leurs parents, de leurs grands-parents, de la souffrance de la langue, de la naturalisation, la souffrance du naturalisé qui n'en a jamais fini avec l'origine, le stigmate. Vous ne m'avez rien appris, je suis désolé. J'ai lu Sayad. Je pourrais vous en apprendre sur vous-mêmes. Je me permets de vous le dire avec arrogance, je m'en fous."*

Après le débat, Bourdieu et ses interpellateurs scellent la paix des braves dans la nuit noire autour de quelques grosses vannes sur les "sociologues de gouttière", comme s'autodésignent les jeunes. À tout hasard, Bourdieu leur laisse son adresse au Collège de France. Pourtant, dans ce face-à-face, le sociologue engagé a semblé mal à l'aise, comme agacé par la contradiction. Il a renvoyé les jeunes à leurs chères études, tout en se repositionnant en maître détenteur du savoir, une position de dominant qui prétend connaître l'histoire des jeunes issus de l'immigration mieux qu'ils ne la connaissent eux-mêmes et qui, à partir de ce postulat, risque fort de parler à leur place.

À défaut de considérer ses contradicteurs indélicats comme des acteurs de ce fameux "mouvement social" qu'il a tant souhaité, l'*habitus* du "professionnel de la parole" a repris le dessus, c'est-à-dire les dispositions ou comportements qui marquent l'appartenance à un groupe social déterminé, selon la définition de Bourdieu lui-même.

Après la disparition du sociologue, le débat sur les processus de reproduction de la domination sous ses différentes formes et sur la transmission du capital culturel continue bien évidemment. *La sociologie est un sport de combat* peut lui servir de support très utile. Ultime paradoxe, ce film fait par un homme d'image n'a toujours pas été diffusé à la télévision. Qu'à cela ne tienne : après sa sortie dans quelques salles de cinéma, il vient de sortir vidéocassette… diffusée en librairie, par les éditions du Seuil. ◄

3)- Cf. *H&M* n° 1225, mai-juin 2000, p. 162.

PUB

CINÉMA

par **ANDRÉ VIDEAU**

Le cheval de vent

Film marocain de Daoud Aoulad Syad

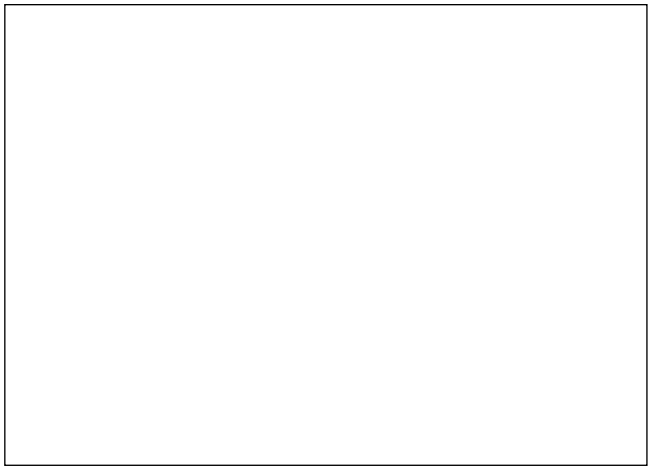
► À l'issue de ce film plein de contrastes, à la fois mélancolique et confiant en l'avenir, aride et hospitalier, on pense pour la paraphraser à la réflexion paradoxale de Lyautey, un connaisseur en la matière : *"Le Maroc est un pays froid où le soleil est chaud."* Le Maroc – tel qu'on le voit et le vend – est un pays pittoresque et volubile où les gens – tels qu'on les découvre pour peu qu'on s'y attarde – sont taciturnes et les paysages austères. C'est cette face cachée, ou plutôt ignorée, que révèle la randonnée picaresque et poignante, et néanmoins presque banale, de Tahar et Driss. Ce sont deux marginaux dont l'un a au moins le double de l'âge de l'autre et qu'en apparence rien ne rassemble, sinon de fortuits et nécessaires égarements ou ruptures vers des itinéraires de fuite et de poursuites chimériques. Et l'évidence très opportune qu'il y a de la place pour deux sur une moto équipée d'un side-car (le "cheval de vent", métaphore marocaine de la bicyclette !).

Tahar (Mohamed Majd) est un ancien forgeron, sans doute mis un peu trop brutalement sur la touche. Comme il n'y a au Maroc ni maison de retraite, ni fonds de pension pour les vieux artisans, il doit vivre chez son fils, à Rabat Ce n'est une sinécure pour personne et sa belle-fille ne rate aucune occasion de lui faire sentir son inutilité. Alors lui est venue l'obsession de renouer avec le passé, le métier, l'amour conjugal, toutes choses interrompues par les aléas de la vie. Pour cela il lui faut retourner au village, retrouver son échoppe et surtout la sépulture de l'épouse défunte pour reprendre avec elle un dialogue amoureux qui n'aurait jamais dû s'interrompre.

Driss (Faouzi Bensaïdi) n'est plus tout à fait un jeune homme, sa vie jusque-là semble n'avoir pas très bien tourné. Quelques larcins commandés par l'oisiveté et le dénuement l'ont même conduit en prison. Le voilà libre, non pas pour accepter n'importe quel boulot de gagne-petit ou de crève-misère, mais pour se lancer à la poursuite de son enfance volée. Il a justement reçu une mystérieuse lettre lui signalant l'existence de sa mère à l'autre bout du pays. Elle l'avait abandonné dans son plus jeune âge et il en était depuis sans nouvelles.

Itinéraires à peu près identiques et moyens de transport en commun vont conjuguer ces doubles appels au voyage. Étapes et rencontres à travers un Maroc oublié, ou soigneusement évité par les voyagistes vont ponctuer le déroulement du film et l'imprégner d'une poésie sans complaisance. Dans cette sorte de pays parallèle, avec ses rivages désertés, ses villes languides aux forteresses hors du temps (Azemmour), ses pistes et ses corniches hors cadastre et sans balises, les rares gens croisés sont peu démonstratifs mais serviables. Le champ est ainsi libre pour que l'essentiel prenne tout son relief. qui ne s'inscrivait pas forcément dans les motivations de départ. Rien, dans leurs quêtes nourries de fantasmes, de rêves et de regrets, ne laissait présager d'affinités suffisantes pour conduire à l'amitié. Plus qu'une amitié de circonstance ou même d'élection, c'est l'apparition de rapports père-fils qui ne devraient rien aux déterminismes de la génétique, mais tout au libre arbitre des inclinations. Un subtil dosage entre attirance et tendresse, assaisonné de mouvements d'humeur et même d'exaspération.

L'autre fil conducteur du film est le réapprentissage de la vie, une espèce de réinsertion pour deux exclus, une seconde chance offerte à ceux qui ont raté le départ, l'impression réconfortante qu'il n'est jamais trop tard, même pour le vétéran Tahar. Il n'y a pas de voie de garage sans issue. Le destin, pour peu qu'on le sollicite, offre une révision après des années d'errements (famille, pri-



son, vieillesse…). La caméra suit avec précision les mécanismes de la remise en route. Jouant de l'esquive et de l'ellipse entre ses cadrages minutieux, elle fait en sorte que notre attention ne se relâche jamais.

Il y avait dans *Adieu forain !*, le premier long-métrage de Daoud Aouled Syad (voir *H&M*, n° 1220), cette même grâce contemplative et un peu puritaine, mais finalement bouleversante. Cet élan et cette poésie vers les choses et les gens les plus démunis, les plus à la marge. L'originalité de l'auteur (aidé par son scénariste Ahmed Bouanani) s'affine et se précise. La révélation et la consécration du *Cheval de vent* au dernier festival de Marrakech confirme l'essor du nouveau cinéma marocain. ◄

Fatma

Film tunisien de Khaled Ghorbal

► Voilà un film qui dit modestement des choses importantes. Pas seulement sur la condition faite aux femmes dans un pays musulman réputé avoir négocié plutôt en douceur le virage de la modernité, mais sur les évolutions et les blocages de toute une société. Dans la torpeur voluptueuse de l'été de Sfax, dans le Sud tunisien, Fatma, (Awatef Jendoubi, très naturelle dans ce premier rôle) jeune adolescente, est violée par un cousin de la maisonnée. Les familles sont lourdes de ces secrets que, coupables, victimes et témoins plus ou moins informés, verrouillent à jamais. Comme tant d'autres, Fatma choisit de se taire (a-t-elle vraiment le choix ?) sans pour autant se résigner à une vie recluse et pénitente qui attendrait docilement le moment où son "infamie" serait révélée à tous. Tout mariage de bon aloi exige les preuves manifestes de la virginité de l'épouse.

Son premier combat sera celui de l'instruction, encore peu répandue chez les filles, mais que permettent les orientations du régime et les faveurs d'un père traditionaliste mais finalement assez débonnaire. Son bac en poche, elle obtient l'autorisation d'aller poursuivre ses études à Tunis et, audace plus grande encore pour une jeune provinciale, d'être hébergée en résidence universitaire, loin de toute tutelle familiale. Dans le cocon libéral (et illusoire !) de la fac – cours, copains, cigarettes, sorties en boîte ou au restau… –, elle semble vivre harmonieusement l'existence émancipée d'une étudiante "à l'occidentale". Pourtant la blessure reste vive et le traumatisme bien présent, qui va expliquer ses sautes d'humeur, ses replis, ses fuites.

Tournant le dos à la vie facile de la capitale, elle interrompt ses études pour prendre un poste d'institutrice à Soundouz, village isolé et aride dans le grand Sud. Ce nouveau métier, et les conditions de vie qui vont avec, demandent à la débutante beaucoup de persévérance et d'abnégation. Fatma fait face et donne l'impression de s'épanouir. L'esquisse d'une liaison sérieuse et sentimentalement très prometteuse avec le jeune médecin scolaire réveille ses démons et la pousse, presque à son corps défendant, à avoir recours à un expédient qui effacera un passé toujours considéré comme honteux. Les fameux "trois points de suture pour recoudre l'hymen" que conseillent les matrones et que pratiquent certains "toubibs" peu scrupuleux, pratique devenue coutu-

mière dans une société qui met autant de malice à transgresser les tabous qu'à les perpétuer. Le subterfuge réussit et Fatma devient l'épouse honnête d'un médecin promis à un brillant avenir.

Mais alors d'autres remords viennent la tarauder. Elle ne se résigne pas à un processus de rachat qui a bafoué sa dignité. Seul l'aveu à son mari apaiserait définitivement sa conscience et lui permettrait enfin de s'affirmer pleinement hors des mensonges et des compromissions. Elle a présumé des forces de son combat individuel, même avec le renfort d'un amour d'apparence sincère, contre les lois de l'honneur coutumier. Aziz, l'époux progressiste et le médecin éclairé, la répudie, tout comme le ferait le moindre potentat de village, illettré et tyrannique. Bagdadi Aoun rend bien l'ambiguïté du personnage, adulte immature, toujours soumis aux rétrogrades pressions maternelles malgré son statut social

Les perspectives ouvertes à la fin du film laissent perplexe. Certes Fatma a rompu les amarres et elle ne manque pas de cran pour affronter une vie nouvelle. On imagine pourtant le prix qu'elle aura encore à payer pour sa liberté (si liberté il y a !) D'autres sont passées par là – ses amies Radhia et Samira, qui n'ont fait que changer d'assujettissements. Les personnages féminins du film appartenant à la bourgeoisie citadine, on peut être pessimiste sur la libéralisation du sort des femmes de ce pays, toutes origines confondues. Ce qui est le plus nouveau et le plus réconfortant est peut-être qu'un film aussi courageux dans son constat ait finalement pu exister et porter, sans précautions hypocrites, le débat sur la place publique. On mesure ainsi le chemin à parcourir. D'autant que le réalisateur avoue être sorti épuisé de six ans d'efforts. ◄

Frontières

Film français de Mostéfa Djadjam

► On a coutume de traiter le sort des clandestins en blocs émotionnels, en impacts médiatiques ou catastrophes plurielles mêlant indignation, compassion, militantisme. On est sensibilisé par une foule d'enfants et d'adultes expulsés manu militari d'une église, par des cargaisons de noyés sur les patéras du détroit de Gibraltar, par des livraisons de voyageurs asphyxiés dans des camions frigorifiques… Africains du Sahel, Chinois, Philippins, Marocains, Roumains, Albanais ou Kossovars… Finalement presque tous anonymes et confondus dans des abstractions ou des concepts bien ou mal pensants : l'opulence enviable de l'Occident, l'aggravation de toutes les misères du monde et plus particulièrement celle des pays dits émergents, l'indifférence des nantis ici, et là, la corruption des élites, les agissements criminels des mafias intermédiaires…

Pour son premier film, très prémédité, Mostefa Djadjam a choisi un tout autre point de vue : se placer à hauteur d'homme et s'y tenir tout au long du périple qui va mener ses personnages des rives du fleuve Sénégal à la côte tangéroise et, pour les plus chanceux, au havre d'Algésiras, promesse d'Europe. Entre western et road movie, une sorte de Paris-Dakar à l'envers mais plein de rebondissements. Le tout construit à partir d'une recherche minutieuse de l'authenticité qui exclut toute démagogie, tant dans les motiva-

tions de départ que dans les comportements durant la traversée de ce vaste *hinterland* que constituent les frontières incertaines, périlleuses mais négociables, entre la Mauritanie, l'Algérie et le Maroc. Pour cela, le réalisateur a longuement enquêté auprès des candidats à l'exil qui se nourrissent d'espérances, ceux qui ont eu des accidents de parcours et ont dû rebrousser chemin, ceux qui ont cru être arrivés à bon port. Tout a été soigneusement enregistré, réécrit et travaillé pendant des mois avec les interprètes retenus. Peu d'entre eux étaient des professionnels, mais ils avaient le temps et la capacité de se familiariser, dans une dynamique de groupe, avec des rôles assez proches de leur réalité. Ainsi du baroudeur Lou Dante (Sipipi) ou de Delvelin Matthews (Arvey), Noir américain qui dépassa les bornes de la fiction et s'en alla mourir brutalement à Paris lors d'une interruption de tournage. Le résultat de cette façon exigeante et "pudique" de traiter les individus conduit à une authenticité qui confère à son tour au film toute sa force de conviction.

Le voyage compliqué et hasardeux des sept personnages – six hommes et une femme – ne sombre jamais dans le misérabilisme ; il garde, jusque dans les épisodes les plus tragiques, des éléments d'aventure. Ne sont pas davantage absents la soif de connaître, le goût du risque ou l'irrésistible attrait d'un parcours initiatique. Le rire peut même relayer l'émotion, sans que jamais nous échappent l'injustice des déséquilibres mondiaux, la cruauté ou la rapacité des hommes dès qu'ils détiennent une parcelle de pouvoir, le rempart efficace des solidarités contre l'adversité…

Malgré tous ces attraits, la production et le tournage d'un tel film étaient à hauts risques. Il est des sujets qu'on préfère passer au rouleau compresseur de l'information d'actualité. Et le public n'aime pas être durablement bousculé dans ses convictions ou ses doutes. On doit donc féliciter ceux qui permirent au film d'exister, en l'occurrence les mousquetaires de Vertigo Productions – Aïssa Djabri, Farid Lahouassa et Manuel Mutz –, qui n'en sont pas à leur premier coup d'éclat. Sujet brûlant et "casse-figure", casting d'inconnus, conditions de tournage difficiles (seulement au Maroc en raison des susceptibilités et de l'insécurité régnant ailleurs), confiance faite à un débutant pour mener à bien l'aventure. Pari gagné. On en est fier pour eux. ◄

Jeunesse dorée

Film français de Zaïda Ghorab-Volta

► Ceux qui avaient vu *Souviens-toi de moi* (peu de monde en vérité), son moyen-métrage sorti en 1994, et surtout ceux qui l'avaient entendue exposer avec pugnacité sa résolution de faire des films à sa façon, quelles que soient les embûches tendues à une jeune réalisatrice autodidacte, et de surcroît d'origine immigrée, ne seront pas surpris devant la réussite de *Jeunesse dorée*, premier long-métrage de Zaïda Ghorab-Volta, film délectable et à contre-courant.

Elles habitent, en banlieue parisienne (Colombes), des grands ensembles ni plus gris, ni plus délabrés que les autres. Elles ne sont plus tout à fait des adolescentes, sans avoir pour autant basculé dans le monde sans illusion des adultes. Leurs parents ne sont pas venus des antipodes mais sans doute de provinces bien de chez nous ou des "mal-logis" de la mégapole voisine – jusque-là pas de quoi émoustiller un producteur. La brune Gwanaëlle (Alexandra Jeudon) a 17 ans. Elle pose de

façon intermittente chez un peintre parisien. La blonde Angéla (Alexandra Laflandre) a 18 ans. Elle chante de façon tout aussi occasionnelle dans un groupe de rock. Voilà réglée, à contre-pied, la balade attendue des "beurettes" rebelles qu'affectionne un cinéma ghettoïsé et surdéterminé que hait la réalisatrice.

Mais tout est loin d'être rose dans le quotidien des deux copines, auxquels les petits boulots ne permettent pas une vie indépendante et décente. Leurs familles respectives connaissent la précarité économique et psychologique. Père hospitalisé, frères et sœurs à la charge d'une mère irascible pour l'une, couple en crise permanente pour l'autre, dont le vague petit ami sort de taule et ne présente guère d'alternative.

Tout n'est pas noir non plus. D'abord parce qu'elles sont, malgré les sautes d'humeur et les contrastes de caractère, de vraies amies toujours complices et qu'à défaut du grand amour isolationniste, elles fonctionnent en bonnes copines dans la cité et partagent de petites passions sous forme de passe-temps. Pour elles, c'est surtout la photo, hobby qui va leur valoir une bonne surprise et l'opportunité d'aller voir ailleurs comment sont les autres, et si par hasard elles-mêmes ne seraient pas un peu différentes. Le monde n'est pas si mal foutu puisqu'à la MJC du quartier, elles remportent le "projet jeunes". Un petit pécule suffisant à une longue escapade du Nord-Est au Sud de la France en quête d'images singulières de HLM campagnards. Autrement dit, des banlieues de rien du tout avec leurs habitants de nulle part.

Dans une banalité aussi minimale, avec leur allure de filles sages et appliquées et leur voiture d'emprunt, elles vont rencontrer plein de gens à la générosité pudique, à l'émotion contenue, à la gouaille sans vulgarité. Le tôlier qui accepte de servir le "p'tit déj'" au lit à des voyageuses qui n'ont rien de clientes fortunées et rouspéteuses, Les vieux habitants qui regardent la mort dans l'âme et les larmes aux yeux s'écrouler les barres et les tours où ils ont finalement été heureux. Des jeunes qui n'étalent pas leur suffisance et se laissent épater par le parcours des filles.

N'allez pas croire que le film est angélique, remplaçant les clichés misérabilistes par d'autres Cette façon de croquer la vie à belles dents en gardant les yeux grands ouverts (photo oblige !) fait un peu penser à une autre balade pleine de formidables rencontres, celles de *Drôle de Félix*, de Jacques Martineau et Olivier Ducastel, qui promenait Sami Bouajila de la Bretagne à la Côte-d'Azur (voir *H&M*, n° 1227). Analogie flatteuse, mais la comparaison s'arrête là.

Soudain, dans les montagnes centrales, le film va marquer la pause (la pose ?). Gwanaëlle et Angéla vont s'attarder dans un chalet rustique en compagnie de joyeux garçons, inventifs et manuels qui ont décidé de résister aux vents des modes toutes faites. La vie d'après nature ne manque pas de séductions. Elles ont l'impression d'y éprouver des sentiments neufs. Elles y cèdent à leur manière discrète et rétractée. Le temps de se persuader que d'autres choix sont possibles, que d'autres vies sont à portée de décision…

C'est de façon mutine que le film s'intitule *Jeunesse dorée*. C'est-à-dire qu'avec leurs antécédents, leur bagnole poussive, leur dotation parcimonieuse, leur projet artistique minimal, elles ont tout de même bien de la chance. Elles ont l'âge et l'allant pour que la vie sous toutes ses facettes vienne encore frapper à leur porte. ◄

Le prix du pardon

Film sénégalais de Mansour Sora Wade

► Quand le brouillard s'abat sur le petit port de pêche du littoral atlantique sénégalais, en pays Lebu, c'est pire que la purée de pois londonienne. C'est une malédiction. Toutes les activités s'arrêtent, les habitants errent ou s'immobilisent dans l'angoisse des lendemains. Il n'est plus question de partir en mer pour en tirer l'essentiel des subsistances. Les marabouts convoqués se révèlent impuissants à dissiper les maléfices. Leurs offrandes et leurs prières les plus éprouvées sont devenues inefficaces.

Il faudra toute l'énergie de Mbanick, le fils rebelle (Gora Seck) pour faire cesser le sortilège. Le village retrouve ses couleurs, somptueuses, le goût du travail et de la fête. Les barques reprennent la mer et les marchés leur agitation bigarrée au retour du poisson. Mbanick, le vaurien qui a dompté l'adversité, devient du jour au lendemain une sorte de héros. Il va enfin pouvoir présenter sa demande en mariage aux parents de la jolie Maxoye (Rokhaya Niang), avec toutes les chances de succès.

Seule ombre au tableau : la jalousie féroce de son ami d'enfance Yatma, lui aussi éperdument amoureux de la jeune fille (rôle complexe et ingrat dans lequel on a la surprise de retrouver Hubert Koundé, l'un des trois chenapans de *La haine*, en rupture de banlieue, qui effectue ici un remarquable retour aux sources). La rivalité des deux garçons ne va pas échapper à la violence et à la fatalité. Au cours d'une rixe, et par traîtrise, Yatma blesse grièvement Mbanick et le jette au large, agonisant.

La disparition brutale du jeune homme héroïque provoque la consternation. Tout le monde soupçonne la vérité mais feint l'ignorance par hypocrisie et pour éviter l'engrenage de la vengeance. L'ami meurtrier est apparemment innocenté et peut même convoler avec la fiancée du défunt, et servir de père à son fils posthume. Une règle tacite s'impose. Il ne souffrira d'aucun ostracisme et les commères accepteront le poisson qu'il pêche en compagnie de Adu, le jeune frère de Mbanick, qui au début lui marquait tant d'hostilité.

C'est l'occasion, pour ce film plein de subtilité malgré une intrigue assez mélodramatique, de brosser un portrait pas banal d'adolescent en quête d'idole et d'idéal, tiraillé entre la voix et les allégeances de la tradition qui veulent faire de lui un griot et l'appel aventureux de la pêche en mer. Ainsi Adu, qui plus que tout autre se voudrait fidèle au souvenir de Mbanick, va céder aux avances du Yatma et devenir son inséparable compagnon. Inconstances humaines face aux forces de vie que Maxoye elle-même finira par éprouver. Bien décidée, au début, à faire payer son crime à l'époux imposé, elle ne restera pas éternellement insensible à ses charmes.

Yatma l'assassin n'est pas quitte pour autant. Restent les remords qui le rongent, et surtout la vengeance légendaire de la mer, plus constante que celle des hommes. Le film, par moments si réaliste et si proche des pires faiblesses individuelles, ne recule pas devant l'intrusion du fantastique. Les requins qui rodent autour des embarcations pourraient bien être l'âme de Mbanick et l'arme du destin.

Adapté du roman éponyme de Mbissane Ngom, *Le prix du pardon* bénéficie sans doute de ce fait d'une solide construction, ce qui fait souvent défaut à de nombreux films africains. En outre, le réalisateur, qui signe là son premier long métrage, a acquis depuis 1983 une grande expérience de la fiction à travers six courts-métrages qui lui ont donné une exceptionnelle maîtrise de la direction d'acteurs. On joue juste dans cette histoire aux confins du réel et de l'imaginaire, et ce n'est pas l'un des moindres atouts de ce film prometteur. ◄

Sangue vivo

Film italien de Edoardo Winspeare

► D'emblée, ce film vous a comme un air connu. Celui de la *pizzica*, chant, musique et danse aux vertus parfois psychothérapeutiques par les transes qu'elle génère, très enracinée dans la région du Salento, le Sud de la botte italienne, à l'extrémité des Pouilles. C'était déjà le thème de *Pizzicata*, le premier long métrage d'Edoardo Winspeare en 1996, qu'on avait beaucoup aimé (voir *H&M*, n° 1210). Une sorte d'opéra réaliste, mélange de romance ethnologique et de drame musical. Quelque soixante ans après, les choses ont bien changé au pays des amours tragiques de Cosima et Toni l'Américano où se situe encore *Sangue vivo,* qu'on aurait pu traduire par "pur sang" ou "sang neuf", si on s'en était donné la peine.

Certes la *pizzica*, cette musique obsessionnelle, voix et tambourins qui exaltent les pulsions des corps et des cœurs et expulsent venins et démons, est encore présente, mais lors des bals populaires, elle est condamnée à battre l'estrade pour rivaliser avec les rythmes plus au goût du jour amplifiés de micros et de synthétiseurs. Pour une partie des jeunes, quand ils ne sont pas décidés à siffler, elle est considérée comme un intermède vieillot et un peu ridicule. N'est-il pire embaumement que de voir se profiler l'intérêt des ethnomusicologues et des prospecteurs des maisons de disques de Bari ? À moins que, selon les optimistes, cela n'annonce une résurrection et une pérennisation.

Le contexte musical, devenu incertain, est un bon indicateur des mutations subies par la société villageoise, petite paysannerie qui vivait chichement et dont l'urbanisation a augmenté les besoins sans que les ressources suivent. Alors, une partie de la population a recours à des expédients que favorisent autant l'évolution des mœurs que la situation géographique : omnipotence des mafias locales et de leur cohorte de petits ou gros délinquants, consommation généralisée de drogues douces ou dures, proximité des côtes albanaises pour le trafic des cigarettes, des travailleurs clandestins, des réseaux de prostitution… Dangerosités diverses qui menacent tout un chacun, avec des effets autrement destructeurs que la fameuse piqûre d'araignée (la tarentule), cause des possessions malignes que seule la musique combattait.

Ainsi de la famille Zimba où Pino, l'aîné, après la mort accidentelle et mal élucidée du père, essaie de faire surface. Bon fils, bon père, bon frère, bon amant, honnête musicien, il tente de s'adapter à un quotidien difficile sans tout à fait se compromettre. Il subsiste, entre les remords sur les égarements de sa conduite présente et passée, les reproches de sa vieille mère, les exigences de sa femme, les devoirs envers ses deux enfants ou sa maîtresse, les ambitions stimulantes de sa sœur, les relations conflictuelles et aimantes avec son frère moralement perturbé et physiquement délabré.

C'est en effet le cas de Donato, le cadet, qui est le plus pathétique. Il est allé d'échec en échec, et l'exemple combatif de son frère ne lui fait que mieux mesurer sa déchéance. Même un manœuvre tunisien s'apitoie sur son sort. À une possible rédemption par la *pizzica*, où il était un as du tambourin, le meilleur espoir de la contrée, à sa liaison avec Teresa, son unique amour, il préfère le dénigrement, le laisser-aller, la fréquentation des voyous, nantis ou minables, qui l'amèneront à sa perte et à celle des êtres chers.

Mais le film, superbement interprété par des amateurs, est le contraire d'un *lamento* mortifère. Le dévouement ultime d'un frère pour l'autre projette sur toute l'histoire une lumière de renaissance et d'espoir qui touche toute la région du Salento et ses habitants, indestructibles dans leur résistance. Musique ! ◄

PUB

PUB

LIVRES

Romans

Le rire orange Leone Ross

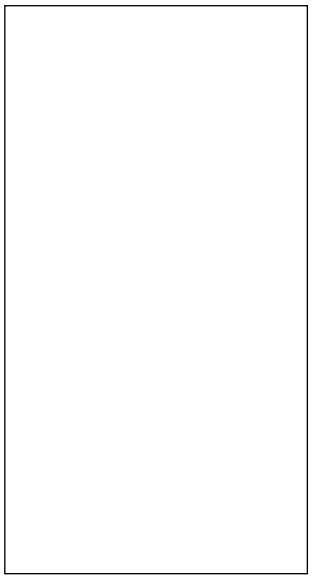
Traduit de l'anglais par Pierre Furlan
Actes-Sud, 2001, 317 pages, 20 euros.

► Dans un va-et-vient entre démence et mémoire, Leone Ross, jeune romancière anglaise d'origine jamaïcaine, retisse les fils délicats et emberlificotés des émotions. De celles qui remontent loin dans l'enfance et dont on ne peut jamais tout à fait se débarrasser. C'est une plongée dans la folie et dans le sexe avec pour toile de fond le racisme anti-noir de la société américaine. Dans sa version la plus dramatique, celle des États du Sud dominés par le Ku Klux Klan, comme dans sa version plus "soft", new-yorkaise : *"C'est pas qu'ici on soit pas raciste comme ailleurs mais ici on t'érotise"*.

Tony, bisexuel aux pratiques frénétiques et désordonnées, violentes parfois, vit à New York. Sa sexualité est affirmation de soi, concrétisation d'un pouvoir que l'homme, beau et séduisant, parvient à exercer sur ses partenaires. L'auteur pointe ici le lien entre le sexe et une certaine constitution psychique. La sexualité comme *"sismographe de la subjectivité"*, pour parler comme Michel Foucault.

Tony a laissé tombé Marcus, son compagnon, et ses responsabilités professionnelles au sein de la revue littéraire qu'il anime. Il se terre dans les couloirs souterrains du métro new-yorkais. L'homme perd pied, déraisonne. Il s'enfonce de plus en plus bas, dans des labyrinthes de plus en plus noirs. Les souvenirs l'assaillent. Il est hanté par une femme, Agatha. Cette femme mystérieuse qui, des années plus tôt, l'a recueilli alors qu'il n'était qu'un enfant orphelin de père et dont la mère déjà avait sombré dans la folie. Un monologue sans ponctuation sert à rendre l'état mental de Tony qui ne parvient pas à se dire, à raconter son histoire. Enfant, il *"était un garçon difficile à connaître. Dès qu'il laissait tomber une de ses couches protectrices, il en créait une autre, plus imperméable encore."*

Ses transes sont entrecoupées par le récit des événements survenus des années plus tôt. C'est une autre voix, donc, qui apprendra tout au lecteur : l'histoire de Tony, mais aussi celle de Mikey, un Blanc, comme lui orphelin et que son obésité transforme en souffre-douleur de trois jeunes brutes. Tony et Mikey, deux fois rassemblés comme victimes et comme exclus. C'est vers cet ami, le seul qu'il ait jamais eu, que se tourne aujourd'hui Tony : *"Je sens mon cerveau qui se décompose lentement qui s'étire je sens chaque nerf tendu comme une corde je sens les pores de ma peau comme des nids-de-poule sur une route pourquoi est-ce que je me bats contre elle je peux pas Seigneur sauve-moi je peux pas Mikey je me souviens de toi*



je me souviens de ton innocence et de ta paix sous toute cette guerre j'espère que ta femme t'aime qu'est-ce que t'as fait mon frère est-ce que t'as vu un psy est-ce que l'amour d'une femme bien t'a sauvé et t'a aidé à garder les souvenirs intacts à les mettre dans leur contexte t'as un enfant dis-moi j'ai jamais fait ça non j'ai dit que je crois pas à l'en-

fance mon frère je crois pas à l'enfance."

Avec une parfaite maîtrise, Leone Ross rassemble les pièces qui forment le puzzle de ces deux existences. Elle reconstitue le poids qui, très tôt, trop tôt, s'est abattu sur les frêles épaules de ces deux enfants. Comment gérer des émotions insupportables, des blessures qui refusent de se refermer, une mémoire toujours à vif, jamais apaisée ? Mikey, le Blanc s'en sortira mieux. Tony, lui, navigue aux confins de la folie, hanté par le fantôme d'Agatha : *"Moi j'ai supplié ma mère de me laisser entrer dans son univers pour l'aider j'ai voulu voir ces esprits et ce diable et leur dire de laisser ma mère tranquille et maintenant je les vois qui se moquent de moi en se servant du visage d'Agatha…"*

Dans des circonstances dramatiques, Agatha a confié à Mikey et à Tony son propre secret. Là encore, le racisme et la violence de cette société américaine se mêlent au sexe et à un double tabou, celui de l'amour entre une Noire et un Blanc et celui de l'inceste. *"Quand on dit ce qu'on a en soi, c'est comme si on vous enlevait une grosse pierre à porter"*, affirmait Agatha à ces deux fragiles auditeurs. Cette grosse pierre est venue alourdir encore le fardeau de Tony. À ses yeux, le poids de la culpabilité a transformé Agatha en un monstre.

L'histoire est sombre et terrifiante, un peu tarabiscotée tout de même (la scène finale sent l'artifice), mais en dépit des horreurs rapportés et les affres du délire de Tony, *Le rire orange* n'entend pas tuer tout espoir. Ce n'est pas le moindre mérite de l'auteur que de réussir à maintenir le suspens jusqu'au bout, malgré une construction narrative qui fait fi de la chronologie, et voyage entre l'aujourd'hui de la folie et l'hier de la mémoire.

Mustapha Harzoune

Sourires de Loup Zadie Smith

Gallimard

► Nous voici, avec ce beau roman, dans l'Angleterre des années soixante-dix. L'auteur plante un décor qu'elle connaît bien, pour être née en 1975 et avoir vécu dans une des banlieues du Nord-Ouest de Londres. On suit les personnages dans ces quartiers où les habitants proviennent pour bon nombre des lointaines contrées de l'Empire britanique. On s'imprègne du quotidien des familles, des enfants dans leur quartier ou dans leur école ; puis on remonte par l'histoire de quelques-uns des protagonistes jusqu'aux pays d'origines et aux circonstances du début de leur migration, comme ce fut le cas lors de la Seconde Guerre mondiale.

Les personnages centraux, un Anglais et un Indien, sont un peu décalés. C'est à la guerre qu'ils se sont rencontrés, pour ne plus se détacher et entretenir une relation qui impliquera par la suite les épouses et les enfants.

Le propos est parfois cru, mais jamais vulgaire, toujours empreint d'humour. Il y a une sorte de bonne humeur contenue et une vitalité qui rend bien le langage parlé. On est proche de la transcription phonétique dans certains dialogues. Le ton est alerte, le style agréable et on reçoit d'autant plus finement les péripéties que connaissent les uns et les autres, notamment les tiraillements des adultes et des enfants par rapport à la culture du lointain pays d'origine. On entend et on situe également mieux l'exploitation politique des questions relatives à l'immigration par Enoch Powel et son parti et la reprise de leurs arguments dans les quartiers.

Zadie Smith manie avec bonheur le loufoque, l'humour et la satire. Elle parle des gens comme de lointaines contrées avec une justesse de ton surprenante pour son jeune âge.

Abdelhafid Hammouche

Esclavage

Abolir l'esclavage : une utopie coloniale
Les ambiguïtés d'une politique humanitaire

Françoise Vergès

Albin Michel, 2001, 229 p., 18,29 euros.

Le Code noir ou le calvaire de Canaan

Louis Sala-Molins

"Quadrige", Puf, 2002, 292 p., 10 euros.

► C'est Lamartine, partisan de l'abolition de l'esclavage, qui le premier utilisa le vocable "humanitaire" dans le sens actuel de "bienveillance envers l'humanité", et ce n'est pas un hasard si ce néologisme est né dans le contexte de la conquête coloniale du XIXe siècle. L'auteur montre en effet comment la colonisation est fille putative des abolitionnistes et comment les humanitaires du XXe siècle ont en partie repris la rhétorique des anti-esclavagistes, faite de "charité chrétienne laïcisée" et de bonne conscience. Pour les Républicains de 1848, qui entendaient lutter contre toutes les formes d'asservissement de l'homme par l'homme, la fin de la traite et de l'esclavage d'une part, la colonisation de l'autre, devaient toutes deux participer de la fameuse "mission civilisatrice" de l'Europe, de ce que l'on a appelé ironiquement le "fardeau de l'homme blanc". Comme la plupart des philosophes des Lumières, les abolitionnistes pensaient benoîtement que les Africains ne pouvaient être laissés à eux-mêmes et que la mission des Européens consistait à *"arracher l'Afrique à ses tyrans, à ses rois barbares et aux griffes des musulmans esclavagistes"*. Le "Noir" était désormais ce grand enfant que l'on protège contre tous les prédateurs du continent et que l'on prépare à la vie moderne. Le paternalisme des abolitionnistes rejoignait ainsi celui des colonialistes.

Mais Françoise Vergès ne s'arrête pas à l'analyse politique de la pensée et de l'action des abolitionnistes. Elle montre également comment ces derniers ont sous-estimé la force du préjugé raciste dans les sociétés post-esclavagistes, comment un certain angélisme leur a fait croire que l'abolition aux Antilles, en Guyane et à la Réunion (île dont Françoise Vergès est originaire) allait permettre la réconciliation entre les "races", sous l'égide de la République bienveillante et par la grâce de l'exercice de la citoyenneté. Mais, en fait, ces sociétés sont, encore aujourd'hui, radicalement clivées entre Blancs et Noirs, et l'auteur souligne que *"la pensée progressiste française se refuse à considérer que la notion de race puisse jouer un rôle central dans la société esclavagiste puis coloniale"*.

Cette prégnance du passé esclavagiste sur la vie politique et sociale de ce qu'on appelait naguère les "vieilles colonies", et même sur l'identité de ces habitants, rend d'autant plus aigus les débats actuels sur la réparation. Françoise Vergès nous rappelle d'ailleurs qu'en fait de réparation, le législateur de la IIe République avait prévu d'indemniser les… possesseurs d'esclaves qui, les pauvres, étaient lésés par l'abolition : 425,34 francs par esclave pour les planteurs de la Martinique, les moins bien indemnisés, 711,59 francs pour ceux de la Réunion, les mieux lotis ! En fait, c'est la commémoration du cent-cinquantième anniversaire de l'abolition en 1998 qui entraînera une tardive prise de conscience et l'adoption de la loi française du 10 avril 2001, qui reconnaît que l'esclavage est un crime contre l'humanité. L'auteur pense toutefois que la réparation doit être pensée en termes politiques plutôt qu'en termes moraux ou symboliques. Car il nous faut sortir

de la pensée humanitaire, "charitable", afin d'appréhender les conséquences lointaines de l'esclavage dans les Antilles-Guyane et à la Réunion.

Signalons par ailleurs la réédition, dans une collection de poche, de l'ouvrage désormais classique de Louis Sala-Molins sur *Le Code Noir*, initialement paru en 1987 chez le même éditeur. On y retrouvera les motivations esclavagistes de la France de Louis XIV, la réglementation proprement inhumaine que le législateur avait mis sur pied dans les colonies d'Amérique et de l'océan Indien, ainsi que les apories des philosophes des Lumières. Une publication et une réédition qui viennent à point nommé pour alimenter le débat sur les réparations (voir l'article de Manuel Boucher, "Durban, ou l'échec de l'intelligence ?", *H&M* n° 1234, novembre-décembre 2001), au moment où la France, par la loi de 2001, semble prête pour un véritable travail de mémoire.

Philippe Dewitte

Diasporas

Against Race – Imagining Political Culture beyond the Color Line Paul Gilroy

The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, 16.95 dollars

►*Against Race* fait suite à l'important ouvrage du professeur Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, paru en 1993. *The Black Atlantic* se positionnait, en tant que participant du mouvement des *"Cultural Studies"*, comme un *"travail intellectuel, qui à travers l'histoire culturelle des Noirs dans le monde moderne soit fécond d'idées sur ce qu'était et qu'est aujourd'hui l'Occident"*. Comme l'a écrit Christine Chivallon[1], cet ouvrage marque un tournant dans l'étude des diasporas et des identités postcoloniales. *The Black Atlantic* caractérise comme diaspora les peuples noirs des Amériques, à travers un espace-temps, qui *"transcende à la fois les structures de l'État nation et les contraintes de l'éthnicité et du particularisme national"*.

En ouverture de *Against Race*, Gilroy souligne que *"les hiérarchies raciales sont toujours avec nous"*, l'ouvrage se voulant une contribution prudente à une tache immense, c'est-à-dire la construction d'alternatives aux théories "essentialistes" et à l'absolutisme ethnique.

Le livre est divisé en trois parties. La première partie, *"Racial observance, nationalism and humanism"* veut apporter un renouveau critique face aux avancées des biotechnologies et aux micro politiques "racialisées". La seconde partie, *"Facism and revolutionnary conservatism"*, porte sur la présence des traces pertubantes du fascisme dans le présent. La dernière partie, *"Black to the future"*, explore les composants d'une réponse cosmopolite aux dangers continuels de la pensée et des discours en terme de "race", notion autour de laquelle Gilroy place toujours avec raison des guillemets.

L'auteur analyse de manière approfondie les biopolitiques tournant autour de la mise en scène du corps "racialisé", par exemple celles qui continuent à réifier les corps des athlètes et des sportifs noirs dans les magazines à destination des publics non majoritairement noirs.

L'ouvrage est impressionnant de maîtrise et de références, aussi bien européennes qu'américaines. La musique et les cultures de la *Black Atlantic* sont mobilisées à l'appui des démonstrations de Paul Gilroy. L'ouvrage forme un cadre de réflexions et d'analyses solides et convaincantes.

Stéphane Valognes

1)- Christine Chivallon, "La diaspora noire des Amériques – réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy", *L'homme*, n° 161, 2002.

Mondialisation

Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation Arjun Appadurai

Traduit de l'anglais par Hélène Frappat
Payot, 2001, 322 p., 22,11 euros

► On pourrait se contenter de décrire Arjun Appadurai comme anthropologue et spécialiste de l'Inde mais, dans ce livre de 1996 enfin accessible aux lecteurs francophones, il embrasse le monde et réinvente pour notre époque une pensée des identités et de l'imaginaire. Ce professeur de Chicago, originaire d'Inde, se réfère abondamment à son pays natal : les lecteurs se délecteront, par exemple, de ses analyses de la "décolonisation" du cricket, ce sport aristocratique anglais qui a fini par être adopté avec enthousiasme par des Indiens de toutes conditions. Mais l'intérêt de ce livre réside dans l'interprétation que propose l'auteur d'un sujet d'envergure plus mondiale : la "déterritorialisation" des espaces publics et le décloisonnement des imaginaires à une époque où les flux migratoires et les flux médiatiques connaissent une explosion sans précédent.

Arjun Appadurai mène une lutte vigoureuse contre le "primordialisme" – cette fâcheuse habitude qu'ont de nombreux analystes, non seulement de parler des "cultures", des "ethnies" ou des "nations" comme d'autant d'entités étanches, et de plaquer sur ces collectivités des solidarités et des "identités" qui ne correspondent pas toujours aux idées subjectives des principaux intéressés, dont les discours sont les plus variés et variables. Il surprendra certains lecteurs par sa défense de l'adjectif "culturel" aux dépens du substantif "culture".

L'auteur va beaucoup plus loin, en posant les jalons conceptuels d'une nouvelle "cartographie" de la scène mondiale : il évoque tour à tour les paysages économiques, médiatiques et "ethniques", les flux humains et, bien entendu, les jeux de pouvoir qui agitent les sociétés, à l'intérieur de leurs frontières et par delà celles-ci. En anglais, l'ouvrage s'intitule *Modernity at large*, ce qui signifie : la modernité sans bornes, décloisonnée, à dimension planétaire. Il s'agit précisément de montrer comment ces paysages en mouvement favorisent la formation de "communautés imaginées" transnationales d'un type nouveau, organisées en "sphères publiques diasporiques", irréductibles à un seul État, même quand il leur arrive de se réclamer d'une nation particulière avec ferveur. La révolution médiatique aidant, *"l'imaginaire a abandonné* – écrit Appadurai p. 31 – *l'espace d'expression spécifique de l'art, du mythe et des rites pour faire désormais partie, dans de nombreuses sociétés, du travail mental quotidien des gens ordinaires"*.

Parmi les "confréries" transnationales qu'il évoque à plusieurs reprises, le cas de figure troublant des nationalismes ou confessionnalismes violents le préoccupe. Qu'elles soient ouvertes ou crispées sur une "identité" particulière, les sphères publiques diasporiques constituent aux yeux d'Appadurai le *"creuset d'un ordre politique postnational"*. L'auteur est convaincu que les États nations entrent dans leur "phase terminale", n'étant plus en mesure de contenir les flux qui débordent leurs frontières. Ce point mériterait naturellement beaucoup de discussions. Appadurai ne pose pas cette hypothèse avec légèreté, mais admet au contraire que, pour le moment, il ne voit pas quel autre cadre de civilité et de justice sociale pourrait remplacer efficacement celui de l'État nation. L'auteur a par ailleurs presque toujours les pieds sur terre, et fournit des outils précieux pour observer les dynamiques et les secousses du monde contemporain.

James Cohen

hommes & migrations

GIP ADRI
4, rue René-Villermé, 75011 Paris • Tél. : 01 40 09 69 19 • Fax : 01 43 48 25 17
info@adri.fr • www.adri.fr

Fondateur : Jacques Ghys †

Comité d'orientation et de rédaction :
Mogniss H. Abdallah, Rochdy Alili, Augustin Barbara, Jacques Barou, Hanifa Cherifi, Albano Cordeiro, François Grémont, Abdelhafid Hammouche, Mustapha Harzoune, Le Huu Khoa, Khelifa Messamah, Juliette Minces, Gaye Petek-Salom, Marie Poinsot, Catherine Quiminal, Edwige Rude-Antoine, Alain Seksig, Anne de Tinguy, André Videau, Catherine Wihtol de Wenden

Directeur de la publication : Luc Gruson

Rédacteur en chef : Philippe Dewitte

Secrétariat de rédaction :
Marie-Pierre Garrigues, Franck Petit

Maquette : Sandy Chamaillard

Site internet : Laurent Girard, Renaud Sagot

Promotion et abonnements :
Marine Béliard, Karima Dekiouk

Conception graphique : Cicero
15, rue de la Folie-Régnault, 75011 Paris

Impression : Autographe
10 bis, rue Bisson, 75020 Paris

Diffusion pour les libraires :
DIF'POP, 21 ter, rue Voltaire, 75011 Paris Tél. : 01 40 24 21 31

Les titres, les intertitres et les chapeaux sont de la rédaction. Les opinions émises n'engagent que leurs auteurs.
Les manuscrits qui nous sont envoyés ne sont pas retournés.

ISSN 0223-3290 - Inscrit à la CPPAP sous le n° 55.110

***Hommes & Migrations* est publié avec le concours de :**

Ministère Culture Communication
FAS
Ville DÉLÉGATION INTERMINISTÉRIELLE À LA VILLE
CCFD

Bon de commande à retourner à

hommes &migrations

4, rue René-Villermé, 75011 Paris

Nom : ..... Prénom : .....

Organisme : .....

Adresse : .....

Code postal : ..... Ville : ..... Pays : .....

Téléphone : ..... E-mail : .....

(Cochez les cases correspondant à votre choix)

Reporter le montant TTC

❑ Je m'abonne pour un an (6 numéros) . . . . . €

❑ Je me réabonne (abonné n° : . . . . . .) . . . . . €

Institutions, bibliothèques, entreprises : France 56,40 € Étranger 75,40 €
Particuliers et associations : France 48,70 € Étranger 67,80 €

❑ Je commande ..... numéro(s) . . . . . €
(Cochez les numéros commandés sur la liste au verso, 12 € TTC)

Montant de la commande . . . . . €

Pour l'étranger, compter 1,50 € supplémentaire de frais de port par numéro . . . . . €

Montant total du règlement . . . . . €

Je règle ce montant :

❑ par chèque bancaire ci-joint à l'ordre du GIP ADRI
❑ par versement sur votre compte à la Banque Martin Maurel 75008 Paris
RIB n° 13369 00006 60 555401026 25
❑ par mandat international

Date . . . . . .

Signature

Important
Pour nos abonnés à l'étranger, nous ne pouvons accepter que les virements bancaires ou les chèques libellés en euros. Merci de votre compréhension.

Si l'adresse de la facturation est différente de l'adresse ci-dessus, prière de nous l'indiquer

. . . . . .

. . . . . .

Numéros disponibles

Liste complète des numéros disponibles sur www.adri.fr

2002

- ❑ **Diasporas caribéennes** - n° 1237 - mai-juin 12 €
- ❑ **Retours d'en France** - n° 1236 - mars-avril 12 €
- ❑ **Flux et reflux** - n° 1235 - janvier-février 12 €

2001

- ❑ **France, terre d'Asie** n° 1234 - novembre-décembre 12 €
- ❑ **Nouvelles mobilités** n° 1233 - septembre-octobre 12 €
- ❑ **Vies de familles** - n° 1232 - juillet-août 12 €
- ❑ **Mélanges culturels** n° 1231- mai-juin 12 €
- ❑ **Europe, ouvertures à l'Est** n° 1230 - mars-avril 12 €
- ❑ **Vie associative, action citoyenne** n° 1229 - janvier-février 12 €

2000

- ❑ **L'héritage colonial, un trou de mémoire** n° 1228 - novembre-décembre 12 €
- ❑ **Violences, mythes et réalités** n° 1227 - septembre-octobre 12 €
- ❑ **Au miroir du sport** n° 1226 - juillet-août 12 €
- ❑ **Santé, le traitement de la différence** n° 1225 - mai-juin 12 €
- ❑ **Marseille, carrefour d'Afrique** n° 1224 - mars-avril 12 €
- ❑ **Regards croisés France-Allemagne** n° 1223 - janvier-février 12 €

1999

- ❑ **Pays-de-la-Loire, divers et ouverts** n° 1222 - novembre-décembre 12 €
- ❑ **Immigration, la dette à l'envers** n° 1221 - septembre-octobre 12 €
- ❑ **Islam d'en France + Migrants chinois** n° 1220 - juillet-août 12 €
- ❑ **Combattre les discriminations** n° 1219 - mai-juin 12 €
- ❑ **Laïcité mode d'emploi** - n° 1218 - mars-avril 12 €
- ❑ **La ville désintégrée ?** n° 1217 - janvier-février 12 €

1998

- ❑ **Politique migratoire européenne** n° 1216 - novembre-décembre 12 €
- ❑ **Les Comoriens de France** n° 1215 - septembre-octobre 12 €
- ❑ **Migrants et solidarités Nord-Sud** n° 1214 - juillet-août 12 €
- ❑ **Des Amériques noires** n° 1213 - mai-juin 12 €
- ❑ **Immigrés de Turquie** - n° 1212 - mars-avril 12 €
- ❑ **Le racisme à l'œuvre** n° 1211 - janvier-février 12 €

1997

- ❑ **Portugais de France** n° 1210 - novembre-décembre 12 €
- ❑ **D'Alsace et d'ailleurs** n° 1209 - septembre-octobre 12 €
- ❑ **Médiations + Australie** n° 1208 - juillet-août 12 €
- ❑ **Imaginaire colonial** - n° 1207 - mai-juin 12 €
- ❑ **Citoyennetés sans frontières** n° 1206 - mars-avril 12 €
- ❑ **Réfugiés et Tsiganes, d'Est en Ouest** n° 1205 - janvier-février 12 €

1996

- ❑ **Chômage et solidarité** - n° 1204 - décembre 6,70 €
- ❑ **Intégration et politique de la ville** n° 1203 - novembre 6,70 €
- ❑ **Les foyers dans la tourmente** n° 1202 - octobre 6,70 €
- ❑ **A l'école de la République** n° 1201 - septembre 6,70 €
- ❑ **Canada. La patrie du multiculturalisme** n° 1200 - juillet 6,70 €
- ❑ **Réfugiés et demandeurs d'asile** n° 1198-1199 - mai-juin 12,90 €
- ❑ **Antiracisme et minorités** n° 1197 - avril 6,70 €
- ❑ **Jeunesse et citoyenneté** - n° 1196 - mars 6,70 €
- ❑ **Cités, diversité, disparités** n° 1195 - février 6,70 €
- ❑ **L'Italie. Quelle politique d'immigration ?** n° 1194 - janvier 6,70 €

1995

- ❑ **Détours européens** n° 1193 - décembre 6,40 €
- ❑ **Musiques des Afriques** n° 1191 - octobre 6,40 €
- ❑ **Tsiganes et voyageurs** n° 1188-1189 - juin-juillet 12,60 €
- ❑ **Après les O. S., le travail des immigrés** n° 1187 - mai 6,40 €
- ❑ **Rhône-Alpes. Un carrefour Nord-Sud** n° 1186 - avril 6,40 €
- ❑ **Histoires de familles** - n° 1185 - mars 6,40 €
- ❑ **D'Espagne en France** n° 1184 - février 6,40 €
- ❑ **Passions franco-maghrébines** n° 1183 - janvier 6,40 €

1994

- ❑ **Pour une éthique de l'intégration** n° 1182 - décembre 1994 6,40 €
- ❑ **Sarcelles** - n° 1181 - novembre 1994 6,40 €
- ❑ **Quêtes d'identités** n° 1180 - octobre 1994 6,40 €
- ❑ **Les lois Pasqua** - n° 1178 - juillet 1994 6,40 €
- ❑ **L'étranger à la campagne** n° 1176 - mai 1994 6,40 €
- ❑ **La mémoire retrouvée** - n° 1175 - avril 1994 6,40 €
- ❑ **Australie, Canada, USA** n° 1174 - mars 1994 6,40
- ❑ **Minorités au Proche-Orient** n° 1172-73 - janvier-février 12,60 €

***Le port est compris pour la France seulement. Pour l'étranger, compter 1,50 € de frais de port supplémentaires par numéro.**